

الكافي

الاصول والروضة

لشيخ الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكاظمي

وشرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ ١٠٨٦ هـ

مع تعليقات عليه ، للعالم البتقر

الحاج الميرزا ابوالحسن الشيرازي دام ظله

من مذكرات

المكتبة الإسلامية

طهران شارع بوذرجهري

تلفن ٥٢١٩٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(باب)

(معاني الاسماء و اشتقاقها)

المراد بمعاني الاسماء مفهوماتها اللغوية و العرفية .

((الاصل))

١- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن القاسم بن يحيى »
 « عن جده الحسن بن راشد . عن عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن »
 « تفسير » بسم الله الرحمن الرحيم قال : الباء بهاء الله ، والسين سناء الله ، والميم »
 « مجد الله . و روى بعضهم : الميم ملك الله ، والله إله كل شيء ، الرحمن بجميع »
 « خلقه ، والرحيم بالمؤمنين خاصة . »

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن القاسم بن يحيى ، عن جده »
 الحسن بن راشد ، عن عبد الله بن سنان ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تفسير بسم »
 الله الرحمن الرحيم قال : الباء بهاء الله) البهاء في اللغة الحسن و لعل المراد به »
 حسن معاملته مع عباده بالإيجاد والتقدير والالطاف والتدبير و إعطاء كل ما يليق »
 به (والسين سناء الله) السناء بالمد الرفعة والسني الرفيع و أسناء رفعه والمراد »
 بسناء الله رفعته و شرفه بالذات على جميع الممكنات (والميم مجد الله) المجد »
 الكرم والمجيد الكريم وقدم مجد الرحمن بالضم فهو مجيد وماجد إذا كان واسع الكرم »
 كثير العطاء و كون هذه الحروف إشارة إلى هذه المعاني إما بوضع الواضع واعتباره »
 إياها عند وضع بسم الله ، أو بمجرد مناسبة بين هذه الحروف وتلك المعاني بحيث »

يفهم منها تلك المعاني عرفاً وإن لم يقصدها الواضع (١).

(و روى بعضهم: الميم ملك الله) بدل «مجد الله» والمراد بملك الله سلطانه على جميع الكائنات أو نفس رقاب جميع المخلوقات و أصناف جميع الكائنات (والله إله كل شيء) أي معبوده الذي يستحق العباداة و غاية الخضوع و الخشوع منه (الرحمن بجميع خلقه) في الدنيا مؤمناً كان أو كافراً برّاً كان أو فاجراً بالاحسان والالطاف وإعطاء الرزق وغير ذلك مما يتم به نظامهم و يتوقف به بقاؤهم (والرحيم بالمؤمنين خاصة) في الآخرة لانهم المستحقون للرحمة الاخرية بحسن استعدادهم في الحياة الدنيوية وذلك لان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني.

((الاصل))

٢- « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم ، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله و اشتقاقها ، الله مما هو مشتق ؟ فقال يا « هشام الله مشتق من إله وإله يقتضي ما لوهاً والاسم غير المسمى ، فمن عبد الاسم » دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً و من عبد الاسم والمعنى فقد أشرك و عبد »

(١) قوله « بحيث يفهم منها تلك المعاني » فيه تكلف والوجه التوقف وإيكال معناه الى أهله ونعم ما قال صدر المتألهين انه توقيف شرعي و ذلك لانا لانقل الفرق بين الكلمات المبدوءة بهذه الحروف حتى يجعل أحدها مدلولاً دون الآخر كما اختلف الرواية في الميم انها مجد الله او ملك الله. و في توحيد الصدوق عليه الرحمة عن أمير المؤمنين (ع) والالف آلاء الله، والباء بهجة الله، والفاء تمام الامر بقائم آل محمد، والثاء ثواب المؤمنين على الاعمال الصالحة، وسرد الحروف الى آخرها. و في حديث آخر « ألف الله لاله الا هو الحي القيوم، و أما الباء فالباقي بعد فناء الاشياء » الى آخر الحروف هكذا فيختلج بالبال أن ماورد في معنى حروف المعجم ليس الاعلى التمثيل لا الاختصاص وانه ينبغي أن يفني العارف من كل شيء يراه و يسمعه أو يدركه بوجه الى الله تعالى و صفاته و حكمه و ما يتعلق بمبدئو معاده فينتقل ذهنه اليه تعالى من الحروف كما ينتقل من الاشياء الممكنة الى وجود الواجب وكذلك في تفسير الجمل كما يجد هوز حطى مثل أن حطى حطت الخطايا من المستغفرين. (ش)

« اثنين و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد ، أفهمت يا هشام ؟ قال : قلت : »
 « زدني قال : لله تسعة و تسعون اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم »
 « منها إلهاً ، ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء و كلها غيره ، يا هشام الخبز »
 « اسم للمأكل و الماء اسم للمشروب و الثوب اسم للملبوس و النار اسم للمحرق ، »
 « أفهمت يا هشام فهماً تدفع به و تناضل به أعداءنا المتخذين (١) مع الله عز وجل »
 « غيره ، قلت : نعم ، فقال : نفعلك الله [به] و ثبتك يا هشام ! قال : فوالله ما قهرني »
 « أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا . »

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم أنه
 سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها الله ممّا هو مشتق) مرّ هذا الحديث بهذا
 السند بعينه في باب المعبود و شرّحناه هناك على وجه الكمال فقال : (يا هشام الله
 مشتق من إله) المشتق مختص بالمعبود بخلاف المشتق منه (و إله يقتضي مألوهاً)
 أي متحيّراً مدهوشاً في أمره أو متعبداً له أو مطمئناً بذكره أو معبوداً وهو الأناجب
 بقوله (و الاسم غير المسمى) ذهب إليه المعتزلة و الإمامية خلافاً للأشاعرة فإنهم
 ذهبوا إلى أن الاسم هو المسمى حقيقة (فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر)
 حيث جعل ما ليس بإله إلهاً (ولم يعبد شيئاً) يستحقّ العبادة (و من عبد الاسم و
 المعنى فقد أشرك) حيث جعل معه إلهاً آخر مستحقاً للعبادة (و عبد اثنين) باعتقاد
 أن كل واحد منهما أهل للعبادة (و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد)
 لصرف العبادة إليه وحده مجرداً عما سواه (أفهمت يا هشام ؟ قال : قلت : زدني)
 كأنه أراد الدليل على ما ذكر من أن الاسم غير المسمى (قال الله تسعة و تسعون
 اسماً) لادلالة فيه على حصر أسمائه في هذا العدد فلا ينافي ما مرّ في الباب
 السابق من الزيادة عليه . وفي كتاب مسلم أيضاً إن الله تسعة و تسعين اسماً مائة
 إلا واحد من أحصاها دخل الجنة قال القرطبي وقد اعتنى بعض العلماء فخرّج

(١) في أكثر نسخ الكافي « الملحدين » .

ما منها في القرآن مضاف وغير مضاف مشتق وغير مشتق كقادر و قدير و مقتدر و مليك و مالك و عليم و عالم الغيب ، فلم يبلغ هذا العدد . و اعتنى غيره بذلك فحذف التكرار ولم يحذف الإضافات فوجدتها تسعة وتسعين . و اعتنى آخرون فجمعها مضافة وغير مضافة و مشتقة و غير مشتقة و ما وقع منها في الأحاديث والروايات منشوراً ومجموعاً وما أجمع عليه أهل العلم على إطلاقها قبلها أضعاف العدد المذكور في هذا الحديث . و قال المازري نقل ابن العربي (١) عن بعضهم أن الله تعالى ألف اسم (فلو كان الاسم هو المسمى لكان لكل اسم منها إله) فيلزم تعدد الإله على قدر تعدد الأسماء وإنه باطل ، وفي بعض النسخ « لكان كل اسم منها إله » و هو موافقاً لما مرّ آنفاً (ولكن الله معني) يعني ولكن المسمى بالله معني قائم بنفسه موجود لذاته لا تعدد ولا تكثر فيه أصلاً (يدل عليه بهذه الأسماء و كلها غيره) لأن الدليل مغاير للمدلول قطعاً .

(١) قوله و قال المازري نقل ابن العربي ، كان المراد بالمازري شارح صحيح مسلم منسوب الى مازر بلد بصقلية جزيرة في بحر الروم يعرف في بلادنا بسبيل و ابن العربي بالالف واللام القاضي أبو بكر المالكي شارح الترمذي محدث ، و ابن عربي بدون حرف التعريف هو صاحب الفتوحات المكية و الكتب الاخر صوفي فان كان ممن الكتاب صحيحاً فهو الاول و ان كان مسامحاً فيه كما يتفق كثيراً من المؤلفين لا يراعون هذا التدقيق فهو صاحب الفتوحات ولاضير في النقل عنه اذ خطأؤه في امر لا يدل على خطائه في جميع الامور و قال رسول الله (ص) والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها ، و ليس النقل عن محي الدين ابن عربي او تعظيم علمه دليلاً على تصديقه في جميع مطالبه ، و رأيت في الفتوحات المجلد الاول تصديقه بان المهدي (ع) قد ولد وقال : رأيتني واجتمعت به فلاولى بعده الا و هو راجع اليه و هذا تصريح بمذهب الشيعة لم يقل به احد من غيرهم الا نادراً يظن في حقهم التشيع او اضطراب الذهن والانتقال والجربة على اني أرى القدح في دين العظماء تأييداً للملاحدة والنصارى نظير القول بتحريف القرآن و رأيت في كتبهم كثيراً ان دين الاسلام باطل خرافي لم يقدين به الا الجهال و اما الحكماء والعقلاء و اولو الافكار و العلوم كالفارابي و ابن سينا و أمثالهم لم يكونوا متدينين بهذا الدين باعتراف المسلمين أنفسهم نعوذ بالله من الزلل والضلال . (ش)

(يا هشام الخبز الاسم للمأكل (١) والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق) وهذه الأسماء مغايرة للمسميات فكذا الحال في أسمائه تعالى، ومن قال هذه الأسماء للخلق ولانزاع في المغايرة فيها و إنما النزاع في أسماء الخالق ورد عليه أن الفرق تحكّم ومن ادّعاه فعليه الإثبات (أفهمت يا هشام فهماً تدفع به و تناقل به) قال الجوهرى النقل المناقلة في المنطق ومنه قولهم رجل نقل و هو الحاضر الجواب ، و ناقلت فلاناً الحديث إذا حدثت وحدثك وفي بعض النسخ « و تناضل » بالضاد المعجمة وهو بمعنى تدافع و تجادل و تخصم (أعداءنا الملحدين) العادلين عن دين الحقّ و منهج الصواب . متخذين (مع الله تعالى غيره) على تضمين معنى الأخذ ولو كان بدل الملحدين المتخذين

(١) قوله والخبز اسم للمأكل، هذا بحث حام حوله المنكلمون والحكماء ومجمل الكلام فيه أن الوجود الذهني لكل شيء موافق للوجود الخارجى فى الماهية و مباين له فى نفس الوجود فالنار فى الذهن لها ماهية النارية لكن وجودها غير الوجود الخارجى وعليه مبنى البحث فى الوجود الذهني وقالوا ان حمل الماهية على نفسها فى الوجود الذهني هو الذى يسمى بالحمل الاولى الذاتى لا يعتبر فى الصناعات و ليس شايئاً فى متعارف الناس و انما الحمل الشايع الصناعى حمل معنى على غير مفهومه و ماهيته، و بعبارة اخرى الحمل الشايع اتحاد المعنيين مصداقاً لامفهوماً وعليهذا، فالخبز لا يطلق بالحمل الشايع الا على الموجود الخارجى الذى يؤكل لاعلى مفهومه الذهني، وكذلك الماء على ما هو ماء بالحمل الشائع والاسم هو المفهوم والماهية والمسمى هو المصداق الخارجى و أحدهما غير الآخر و ليس مفهوم الخبز خبزاً ولا مفهوم الماء ماء، و بكلام الامام (ع) يندفع توهم مجعولة الماهيات بالذات و كون الوجود مجعولاً بالعرض اذ لو كانت المهيئات مجعولة بالذات لزم كون الماهية فى الذهن نفسها بالحمل الشائع فيؤكل الخبز الذهني ويشرب الماء الذهني و يندفع الاشكال المشهور و هو أن الجوهر فى الذهن عرض ولا يمكن كون شيء واحد جوهرأ و عرضاً والجواب أن الخبز الذهني ليس مأكولاً ولا جوهرأ ولا جسمأ بالحمل الشائع بل هو غير المسمى وهكذا وقد بين ذلك صدر المثاليين فى شرح هذا الحديث. (ش)

بالتاء المثناة فوقانية والذال المعجمة كما في الاحتجاج لما احتيج إلى التضمن .
(قلت : نعم فقال : نفعلك الله به و ثبتك يا هشام قال هشام : فوالله ما قهرني أحد
في التوحيد حتى قمت مقامي هذا) في بعض النسخ « حين » بدل « حتى »
وهو الأظهر .

((الاصل))

٣. « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد البرقي ، عن القاسم بن يحيى ،
« عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : سئل
« عن معنى الله ، فقال : استولى على مادي » وجل » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد البرقي ، عن القاسم بن يحيى ، عن
جدّه الحسن بن راشد (١) عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : سئل عن

(١) قوله « عن جدّه الحسن بن راشد » سبق ذكر الحسن بن راشد في اسناد الحديث
الاول و يذكر هنا بمناسبة كلمه راشد ثلاثة رجال يشتهر أحدهم بالآخرين . الاول الحسن بن
راشد الطفاوى و فى رجال ابن النضائرى « اسد » بدل « راشد » قيل الاول صحيح والثاني
مصحف و قيل بالعكس ، و هذا الرجل من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام و الطفاوة
بالفاء قبيلة من قيس عيلان ولم يذكروا انه مولى والظاهر أنه عربى صميم ، وقال النجاشى
ضعيف له كتاب نوادر حسن كثير العلم ، وقال ابن النضائرى يروى عن الضعفاء و يروون عنه
و هو فاسد المذهب و ما أعرف شيئاً أصلح فيه الا رواية كتاب على بن اسماعيل بن شعيب
ابن ميثم وقد رواه عنه غيره انتهى . و قوله شيئاً أصلح فيه يعنى ما رأيت كتاباً أتى فيه
جميعاً بالمطالب الصالحة و الاراء الصحيحة الا أنه روى كتاب على بن اسماعيل ولا يعرف
ضعفه بالنسبة الى هذا الكتاب فانه مروى بطرق اخرى والحاصل أنه لا يقدح ضعفه فى شيء
لان كتاب على بن اسماعيل روى من غير جهته و سائر رواياته التى انفرد بها ليس مما يحتاج اليه
كثيراً ، و أما كتاب النوادر التى ذكره النجاشى و وصفه بالحسن و كثرة العلم فلمله لا ينافى قول *

معنى الله (١) قال استولى على مادق و جل) من المشهور عقلا ونقلا أن الله اسم

* ابن الفضايرى اذ لاخلاف بينهما فى ضعف الرجل و أن كثرة العلم و حسن الترتيب فى نوادره لا ينافى اشتماله على امور غير سالحة كما ذكره ابن الفضايرى، و لا يدل رد ابن الفضايرى على عدم وجود شيء صحيح فيه أصلا اذ ربما يرد الكتاب و يحكم بعدم اعتباره لوجود مسائل معدودة باطلة فيه الا ترى أنه لو كان ثلث لغات القاموس بل عشرة غلطاً خرج عن الاعتبار. و ليعلم أن كل ما روى الحسن عن على بن اسماعيل وهو الغالب فى الروايات فهو هذا الرجل.

الثانى الحسن أو الحسين بن راشد جد القاسم بن يحيى فى اسناد هذا الحديث كنيته أبو محمد ولم يكن عربياً ولا من طفاوة بل مولى بنى العباس فكان هاشمياً بالولاء و كان من رجال دولتهم و قيل انه وزير المهدي و موسى و هارون و فى تاريخ اليعقوبى كان الغالب على أموره (أى المهدي) على بن يقطين و الحسن بن راشد قال الشيخ رحمه الله له كتاب الراهب والراهبة رواه القاسم بن يحيى عن جده، و قال ابن الفضايرى الحسن ابن راشد مولى المنصور أبو محمد روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن موسى عليهما السلام ضعيف فى روايته. و قال ابن داود رأيت بخط الشيخ له (ره) فى كتاب الرجال الحسين مصفراً. أقول و فى فهرست النجاشى القاسم بن يحيى بن حسين بن راشد مصفراً ايضاً و كذلك فى بعض روايات الكافى و المعجب ان الاسترآبادى خطأ الشيخ رحمه الله و نسيه الى السهو فى تصوير الحسين ولا أدري من اين حصل له العلم بخطائه والظاهر أنه اشتبه عليه بالحسن ابن راشد الطفاوى الذى اسمه مكبر يقيناً و خلط بينه و بين جد القاسم بن يحيى لان اسم أبيه راشد الذى يكثر ذكره فى اسناد الروايات هو الطفاوى البصرى العربى و أين هو من البغدادي من موالى بنى العباس و هل يمكن أن يكون أحد هاشمياً و طفاوياً معاً أو عربياً و عجمياً مولى و تحقيق سائر ما يتعلق بهذا الموضع موكل الى كتب الرجال.

الثالث ابو على بن راشد قيل اسمه الحسن و هو ثقة من وكلاء أبى الحسن العسكري (ع) و هو متأخر عن الاولين لا يشتبه بهما و كان مولى آل المهلب ازديا لا هاشميا ولا طفاويا . (ش)

(١) استظهر العلامة المجلسى (ره) أن الخبر سقط منه شيء لان الكليني (ره) رواه *

للذات المقدسة التي بعينها عين جميع الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات و من أعظم تلك الصفات هو استيلاؤه على جميع ما سواه من الممكنات دقيقة وصغيرة ، جليلها وكبيرها ، عظيمها وحقيقها ، لأن هذه الصفة مستلزمة لجميع الصفات الكمالية كالمعلم بالكليات والجزئيات والقدرة الشاملة لجميع الممكنات والرحمة الكاملة التي وسعت كل شيء فلذلك فسر عليه السلام الله بذلك ، تفسيراً له ببعض الوجوه الكامل الشامل .

((الاصل))

٤- «علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن العباس بن هلال قال : سألت الرضا عليه السلام عن قول الله : «الله نور السموات والأرض» . « فقال : هاد لأهل السماء و هاد لأهل الأرض . وفي رواية البرقي « هدى » من في السماء وهدى من في الأرض » .

((الشرح))

(علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن العباس بن هلال قال : سألت الرضا عليه السلام عن قول الله «الله نور السموات والأرض» فقال : هاد لأهل السموات و هاد لأهل الأرض . وفي رواية البرقي « هدى من في السماء و هدى من في الأرض » النور و هو ينكشف به الأشياء و يظهر وجودها عند الحس إما جسم كما ذهب إليه جماعة من المحققين أو عرض كما قيل وعلى التقديرين لا بد من تأويل الآية إلا عند المجسمة والمصورة القائلين بأنه تعالى نور ، و

عن البرقي والبرقي رواه بهذا السند بعينه في المحاسن هكذا : « سئل عن معنى قول الله الرحمن على العرش استوى ، فقال : استولى على ما دق و جل ، و هكذا نقله الطبرسي في الاحتجاج والمعنى استولى على الأشياء دقيقة و جليلها . ولكن الصدوق - رحمه الله - رواه في معاني الأخبار عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام كما في نسخة الكافي بلفظه .

تأويلها على وجوه منها ما ذكره عليه السلام وهو أن المراد بالنور الهداية لا شتر اكهما في الإيصال إلى المطلوب ، و منها الله خالق نورهما ، ومنها الله منور عقول من في السماء و الأرض لرؤية الآثار الألوهية والحقائق الربوبية ، ومنها أن الله ذوالبهجة والجمال، وهو يرجع إلى الثاني أي خالقهما (١).

((الاصل))

٥- « أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن « فضيل بن عثمان ، عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز « وجل » ، « هو الأول وُلّ والآخِر » و قلت: أمّا الأول فقد عرفناه و أمّا الآخر « فبين لنا تفسيره ، فقال : إنه ليس شيء إلا يبيد، أو يتغير، أو يدخله التغير و « الزوال أو ينتقل من لون إلى لون ومن هيئة إلى هيئة ومن صفة إلى صفة ومن زيادة « إلى نقصان و من نقصان إلى زيادة إلا رب العالمين فإنه لم يزل ولا يزال بحالة « واحدة ، هو الأول قبل كل شيء و هو الآخر على ما لم يزل [و] لا تختلف « عليه الصفات و الأسماء كما تختلف على غيره، مثل الإنسان الذي يكون تراباً « مرّة، و مرّة لحماً و دماً، و مرّة رفاتاً و رميماً. و كالبر الذي يكون مرّة بلحاً و مرّة « بُسراً و مرّة رطباً، و مرّة تمرّاً ، فتبدل عليه الأسماء والصفات والله جلّ وعزّ « بخلاف ذلك».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن فضيل ابن عثمان ، عن ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ « هو الأول وُلّ والآخِر » قلت : أمّا الأول فقد عرفناه) و هو أنه قبل كل شيء

(١) قوله و هو يرجع إلى الثاني أي خالقهما ، بذلك يعلم أن مراد القائل بأن

الله خالق نورهما خالق وجودهما والنور هو الوجود وقد سبق في المجلد الثالث كلام في

أن الله نور السموات تفسير الشيخ الصدوق رحمه الله. (ش)

لأنه مبدء الجميع (أمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره؟ فقال: إنه ليس شيء إلاّ يبيد) أي يهلك كالمركب الذي يفني بفناء بعض أجزائه أو جميعها (أو يتغيّر) من حال إلى حال كما أن النفس يتغيّر من جهل إلى علم و من علم إلى جهل (أو يدخله التغيّر والزوال) و في بعض النسخ الغير و هو بالكسر اسم من غيرت الشيء فتغيّر و هذا قريب ممّا في الأصل ، وقد يقال : هذه العبارة إشارة إلى العقول المقدّسة العالية و دخول التغيّرات فيها فإنّ صفاتها زائدة على ذواتها فقد دخلها التغيّر و زوال صفاتها عن مرتبة ذواتها (أو يتقل من لون إلى لون و من هيئة إلى هيئة، و من صفة إلى صفة و من زيادة إلى نقصان، و من نقصان إلى زيادة) كل ذلك معلوم مشاهد في عالم الإمكان (إلاّ ربّ العالمين فإيّاه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة) لا يدخله الهلاك والزوال ولا التغيّر ولا الانتقال لا بحسب الذات والصفات ولا باعتبار الأمور الخارجة والاضافات لأنّ تلك الأمور من لوازم النقصان ولواحق الإمكان و قدس الواجب بالذات متعال عن الاتصاف بتلك الحالات (هو الأوّل قبل كلّ شيء و هو الآخر على ما لم يزل) أي على نحو كان في الأزل يعني هويته التي هي وجوده الواجب باعتبار كونه أوّلاً قبل إيجاد الأشياء هي بعينها هويته باعتبار كونه آخراً بعد فناء الأشياء ، و من غير تغيّر و تبدّل فيها بوجه من الوجوه (لا تختلف عليه الصفات و الأسماء) (١) إذ لا يعرض له صفات متعاقبة متضادة يزول

(١) قوله « لا تختلف عليه الصفات و الأسماء » الظاهر المتبادر إلى الأذهان أن الأول

بمعنى كونه في زمان ليس فيه شيء أصلاً مقدماً على الممكنات والآخر بمعنى كونه في زمان بعد فناء كل شيء و ليس الفناء والعدم عند الناس بمعنى النفي الصرف بل بمعنى التبدد و التفرق وتناثر الأجزاء وزوال الهيئة وأيضاً أكثر المسلمين على خلود أهل النار في النار أبداً و على خلود أهل الجنة فيها كذلك قال ابن حزم الفناء المذكور ليس موجوداً البتة في شيء من الجواهر وإنما هو عدم العرض فقط كحمر الخجل إذا ذهبت عبر عن المعنى المراد بالأخبار عن ذهابها بلفظة الفناء كالغضب نفى وبعقبه رضا ولو شاء الله عز وجل أن يعدم الجواهر لقد رد على ذلك و لكنه لم يوجد ذلك إلى الآن ولا جاء به نص فيقف عنده انتهى. وإذا كان كذلك أشكل الأمر عليهم في تصور معنى الآخر واطلاقه على الواجب تعالى و مثله الباقي بعد *

الاولى مع اسمها بعروض الأخرى مع اسمها (كما تختلف على غيره) أي كما تختلف الصفات والأسماء التي بإزائها على غيره لكون وضعه على الحدوث وبنائه على الانتقال والتغير (مثل الإنسان الذي يكون تراباً مرةً و مرةً لحمًا ودمًا و مرةً رفاتاً ورميمًا) الرُّفَات الحطام وهو ما تكسر من اليبس والرَّمِيم العظم البالي و للإنسان صفات متعاقبة متكثرة و انتقالات متفاوتة متعددة ، وله في كل مرتبة من المراتب رسم و في كل مرحلة من المراحل اسم إلا أنه ﷺ ذكرها ثلاث مراتب لاشتمالها على أمر غريب وصنع عجيب وهو الانتقال من الترابية إلى الحيوانية و من الحيوانية إلى الجمادية و له في كل مرتبة من هذه المراتب وصف مخصوص و اسم معلوم (و كالبسر الذي يكون مرةً بلحاً) البلح محرركة بين الخلال والبسر والخلال - بفتح خاء ثو عيس تازغوره خرما كذا في الكنز - وقال الجوهرى البلح قبل البسر لأن أول التمر طلع ثم خلال ثم بلح، ثم بسر، ثم رطب، ثم تمر (و مرةً بسرًا) وهو ما كان فيه شيء من الحموضة (و مرةً رطباً) وهو ما فيه خلاصة من الحموضة (و مرةً تمرًا فتبدل عليه الأسماء والصفات والله بخلاف ذلك) المقصود بيان أن هو في الأبد هو هو في الأزل إلا أن إثبات هذا لما كان متوقفاً على عدم عروض التغير و التبديل له مطلقاً تعرض له أولاً مطلقاً ثم أوضحه بأمثله جزئية تقريباً إلى الفهم .

((الاصل))

٦- «علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن « محمد بن حكيم ، عن ميمون البان قال : سمعت أبا عبد الله ﷺ وقد سئل عن الأول»

* فناء الأشياء و حل الاشكال ان آخريته تعالى يعتبر بالنسبة الى كل واحد واحد من التغيرات التي لا ينفك عنها الممكن البتة فهو تعالى بعد كل شيء لانه بعد كل حالة و تغير و ان اعتبر بالنسبة الى مجموع الممكنات فأخريته ليس بالزمان بل بالعلية الغائية كما أنه تعالى مقدم بالعلية الفاعلية والدليل عليه ان كل ممكن متغير و كل متغير ناقص و الله تعالى كامل و غاية الناقص التقرب الى الكامل. (ش)

« والآخر ، فقال : الأول لاعن أول قبله ، ولاعن بدء سبقه ، والآخر لاعن نهاية »
 « كما يعقل من صفة المخلوقين ولكن قديم أول آخر ، لم يزل ولا يزول بلا بدء »
 « ولا نهاية ، لا يقع عليه الحدوث ولا يحول من حال إلى حال ، خالق كل شيء ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن اذينة ، عن محمد بن حكيم ، عن ميمون ، البان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام وقد سئل عن الأول والآخر فقال : الأول لاعن أول قبله ولاعن بدء سبقه) البدء والبدىء بالهمزة أخيراً وقد يشدد الياء على فعل وفعيل السيد الأول في السادة يعني هو الأول لكل شيء الذي لم ينشأ وجوده عن أول قبله و عن موجد سبقه لأنه الموجد لجميع الكائنات و إليه ينتهي سلسلة جميع الموجودات فهو الأول المطلق الذي ليس قبله شيء و ليس لأوليته ابتداء ينتهي وجوده إليه فإذن وجوده أزلي (والآخر لاعن نهاية) يعني هو الآخر بعد كل شيء الذي لا يلحق لا خريته نهاية ينتهي إليها وجوده و يقبل العدم عندها فإذن وجوده أبدي ، والحاصل أنه ليس لأوليته بداية ولا لأخريته نهاية (كما يعقل من صفة المخلوقين) إذ من صفاتهم لحوق البداية و النهاية لوجوداتهم و هذه الصفة لازمة لكل لا امتناع مشاركتهم مع الواجب جل شأنه في الأزلية والأبدية ثم أكد ما ذكره بقوله (ولكن قديم أول آخر) أول باعتبار أنه مبدء كل شيء و منه نشأ وجود الأشياء كلها على النظام الأكمل و آخر باعتبار رجوع جميع الأشياء و بقائه بعد فنائها فما هو أول فهو بعينه آخر من غير اختلاف و تغير في ذاته وصفاته و هو يرى عن لحوق الوقت والمكان ووجوده في الحين والزمان فأوليته و آخريته تعودان إلى ما تعتبره الأذهان عن حالة تقدمه على وجود الأشياء و حالة تأخره عنها بعد عدمها فهما اعتباران ذهنيان له بالقياس إلى مخلوقاته و ليس هناك أولية و آخرية لأنهما فرع الوقت والزمان ولا وقت ولا زمان في عالم القدس (لم يزل ولا يزول) الظاهر أن لم يزل متعلق بالأول ولا يزول متعلق بالآخر فيفيد أنه الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء. و يحتمل أن

يكون كل واحد متعلقاً بكل واحد فيفيد أنه أوّل عند كونه آخرأ وآخر عند كونه أوّلاً من غير تقدّم أحدهما وتأخر الآخر ويرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي لم يسبق له حال حالاً فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخرأ ويكون ظاهرأ قبل أن يكون باطنأ و سرأ ذلك أن القبلية والبعديّة أمر يلحق الزّمان لذاته والزّمانيات بتوسط الزّمان وقد ثبت أنه تعالى منزّه عن الزّمان فلا جرم لا يلحق ذاته المقدّسة و مالها من صفات الكمال و نعوت الجلال شيء من لواحق الزّمان فلا يجوز أن يقال مثلاً كونه أوّلاً قبل كونه آخرأ و كونه ظاهرأ قبل كونه باطنأ و كونه عالماً قبل كونه قادراً بل استحقاقه بالنظر إلى ذاته لما يصح أن يعتبر له استحقاق واحد دائماً فإلّا يفرض إلّا وهو استحقاق فيه ان يعتبر له الأوّل والآخرية معاً استحقاقاً أوّلياً ذاتياً لاعلى وجه الترتيب وإن تفاوتت الاعتبارات بالنظر إلى اعتبارنا، و يحتمل أيضاً أن يكون كل واحد متعلقاً بالقديم وهو ظاهر (بلا بدء ولا نهاية) الأوّل ناظر إلى قوله لم يزل و الثاني إلى قوله لا يزول والوجه أن وجوب وجوده مستلزم لوجوده أزلاً وأبداً وامتناع اتصافه ببداية و نهاية (لا يقع عليه الحدوث) ناظر إلى ما قبله أو إلى قوله قديم لأن الحدوث وهو الوجود بعد العدم ينافي القديم وعدم الأبداء والانتفاء (ولا يحول من حال إلى حال) أي لا يحول من صفة إلى صفة أخرى ولا من اسم إلى اسم آخر وفيه إشارة إلى أن هويته الأبدية هي بعينها هويته الأزليّة بلا تفاوت أصلاً (خالق كل شيء) على تباين أوصافها و تضاد صورها وتخالف أشكالها وهذا ممّا يشهد باثباته العقل أيضاً فإنّ العبد عند أخذ العناية الإلهيّة بضبعيه يعلم أن جميع الموجودات مستند إلى تدبير حكيم وتقدير عليم ، والغرض من ذكره هو التأكيد والتعليل لجميع ما مرّ فإنّ كونه خالق كل شيء ينتهي إليه سلسلة الموجودات كلّها ولو بوسائط يدل على أنه أوّل على الإطلاق وإلّا لكان الأوّل الحقيقي غيره فلذلك الغير هو الذي ينتهي إليه سلسلة الابداع لاهو ، هذا خلف وقس عليه البواقي .

((الاصل))

٧- « محمد بن أبي عبد الله رفعه إلى أبي هاشم الجعفري قال: كنت عند أبي جعفر »
 « الثاني عليه السلام فسأله رجل فقال: أخبرني عن الرب تبارك وتعالى له أسماء وصفات »
 « في كتابه؟ وأسماءه وصفاته هي هو؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: « إن لهذا الكلام »
 « وجهين إن كنت تقول: هي هو أي أنه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك و »
 « إن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تزل فإن [لم تزل] محتمل معنيين فإن »
 « قلت: لم تزل عنده في علمه وهو مستحقها: فنعم وإن كنت تقول: لم يزل »
 « تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره، بل »
 « كان الله ولا خلق، ثم خلقها وسيلة بينه وبين خلقه يتضرعون بها إليه ويعبدونه »
 « وهي ذكره وكان الله ولا ذكر والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل و »
 « الأسماء والصفات مخلوقات والمعاني والمعني بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف »
 « ولا الائتلاف وإنما يختلف ويألف المتجزء فلا يقال: الله مؤلف ولا الله قليل »
 « ولا كثير ولكنه القديم في ذاته، لأن ما سوى الواحد متجزء، والله واحد »
 « لامتجزء ولا متوهم بالقلّة والكثرة، وكل متجزء أو متوهم بالقلّة والكثرة »
 « فهو مخلوق دال على خالقه، فقولك: إن الله قدير خبرت أنه لا يعجزه شيء، فنقبت »
 « بالكلمة العجز وجعلت العجز سواء، وكذلك قولك: عالم إنما نقبت بالكلمة »
 « الجهل وجعلت الجهل سواء وإذا أفنى الله الأشياء أفنى الصورة والهواء و »
 « التقطيع ولا يزال من لم يزل عالماً.

فقال الرجل: فكيف سمينا ربنا سمياً؟ فقال: لأنه لا يخفى عليه ما »
 « يدرك بالأسماع ولا نصفه بالسمع المعقول في الرأس وكذلك سميناه بصيراً »
 « لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من لون أو شخص أو غير ذلك ولم نصفه »
 « ببصر لحظة العين وكذلك سميناه لطيفاً لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة و »
 « أخفى من ذلك وموضع النشوء منها والعقل والشهوة للسفاد والحدب على نسلها »
 « وإقام بعضها على بعض ونقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز »

« والأودية والقفار فعلمنا أن خالقها لطيف بلا كيف وإنما الكيفية للمخلوق »
 « المكيّف، و كذلك سمينا ربنا قوياً لا بقوة البطش المعروف من المخلوق ولو »
 « كانت قوته قوة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه واحتمل الزيادة و »
 « ما احتمل الزيادة احتمل النقصان وما كان ناقصاً كان غير قديم وما كان غير »
 « قديم كان عاجزاً. فربنا تبارك وتعالى لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا كيف ولا نهاية ولا بصر »
 « بصر. ومحرم على القلوب أن تمثله، وعلى الأوهام أن تحده، وعلى الضمائر أن »
 « تكونه، جل وعز عن أدوات خلقه وسمات بريته، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. »

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله رفعه إلى أبي هاشم الجعفري) هذا الحديث مذكور (١)
 في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله - مسنداً قال : حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن
 عمران الدقاق رحمه الله قال : حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال : حدثني محمد بن
 بشير ، عن أبي هاشم الجعفري (قال : كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فسأله رجل
 فقال : أخبرني عن الرب تبارك وتعالى له أسماء وصفات في كتابه) المراد بالأسماء
 ما دل على ذاته المقدسة مثل الله و لفظ «هو» الدال على الهوية المطلقة الصرفة
 الحقيقة بالصفات ما دل على الذات الملحوظة معها صفة مخصوصة مثل الرحمن و
 الرحيم والعالم والعليم والقادر والقدير و أمثال ذلك، و يحتمل أن يراد بالأسماء
 ما يحمل على الذات من المشتقات مثل العالم والقادر و بالصفات المعنى المشتق
 منه مثل العلم والقدر (و أسماء و صفاته هي هو) هذا هو الغرض من السؤال
 بقرينة المقام والجواب و ليس الغرض من السؤال استعلام أن له أسماء و صفات

(١) قوله « هذا الحديث مذكور » و هو معجز من معجزات الامام (ع) عند المعارف
 الخبير اذ لا يمكن التنبيه لهذه الدقائق بغير التعليم الا للحجة المنصوب من الله تعالى و هو
 اقوى في الدلالة على علمهم عليهم السلام من الحديث المروى عنه في حكم الصيد للمحرم
 في بحثه مع يحيى بن أكنم في مجلس المأمون. (ش)

في كتابه أيضاً لأن ذلك معلوم لكل من له مسكة من العقل و متابعة للشرع (فقال أبو جعفر عليه السلام : إن لهذا الكلام وجهين) يعني أن له وجهين ، ابتداء ، ولا ينافي ذلك أن له ثلاثة أوجه باعتبار أن أحد الوجهين يحتمل أمرين وبيان احتمالهما لهذه الوجوه على سبيل الإجمال أن قوله : « أسماءه و صفاته هي هو » دل بحسب المنطوق على اتحادها معه و بحسب المفهوم على أزليتها ، ثم على تقدير أن يكون مراد السائل أزليتها يحتمل أن يكون مراده أزلية علمه تعالى بها و أن يكون مراده أزلية نفسها فأشار عليه السلام إلى بطلان الأول والثالث و صحة الثاني بقوله (إن كنت تقول هي هو أي أنه) (١) أي الله جل شأنه (ذو عدد و كثرة) وذلك بأن تقول تلك الأسماء والصفات هي المسمى بها فإن هذا القول مستلزم للقول بتعدد الأله لما مر من أن الله تعالى تسعة و تسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم إلهاً (فتعالى الله عن ذلك) أي عن أن يكون ذا عدد و كثرة (وإن كنت تقول : هذه الصفات والأسماء لم تنزل) يعني كانت في الأزل (فإن لم تنزل محتمل معنيين فإن قلت لم تنزل عنده في علمه وهو مستحقها) في مرتبة ذاته الاحدية (فنعم) لأن

(١) قوله : إن كنت تقول هي هو أي أنه ذو عدد و كثرة ، النظر الى الالفاظ على وجهين الاول النظر اليها باعتبار وجودها في نفسه وهي أصوات مقطعة خارجة من الربة والحلقوم والفم والشفاه . والثاني النظر اليها باعتبار حكايتها عن المعاني ، و هذا نظير الصكوك و الاوراق المالية تارة ينظر اليها باعتبار انها قراطيس منقوشة و آخر باعتبار حكايتها عن الذهب والفضة فكما يختلف حكم المعاملات والبيوع اذا اختلف النظر كذلك يختلف حكم الحدوث والقدم في أسماء الله تعالى باعتبارين فان اعتبرت الالفاظ من حيث هي لفظ فهي حادثة البتة لان الأسماء متعددة حسب اختلاف الحروف فلو كانت قديمة لزم تعدد القدماء و ثبت شريك للباري تعالى في القدم و ان اعتبرت من حيث حكايتها عن المبدء الاول لم يتعدد لان الاعتبار بالمحكى و هو واحد كما انك ان اشتريت طوابع البريد لنقشها و قدمتها باضفاف القيمة المكتوبة عليها لم يكن ربا اذ قد اشتريت قرطاساً و ان اشتريت الطوابع باعتبار حكايتها عن مقدار من المال المكتوب عليها باكثر من قيمتها لم يجز لانك قد اشتريت المال المحكى عنه باكثر منه و بالجملة يختلف الحكم عقلاً و شرعاً و عرفاً باختلاف الاعتبارات ولا فرق في بطلان الحكم بقدم الاسماء بين ان يقال هذه الالفاظ عين ذات الباري أو يقال هي معه تعالى في الازل . (ش)

علمه الأزلي محيط بجميع الأشياء قبل كونها كما هو محيط بها بعد كونها (و إن كنت تقول لم تزل تصويرها) بهذه الصور والهيئات (وهجاؤها) الهجاء بكسر الهمزة مصدر تقول هجوت الحروف هجواً أو هجاءً و هجيته تهجية و تهجيت كله بمعنى عدتها و تلفظت بها واحداً بعد واحد (و تقطيع حروفها) أي ذكر بعضها على أثر بعض من قولهم جاء الخيل مقطوعات أي سراعاً بعضها في أثر بعض أو جعلها قطعة قطعة ثم تركيب بعضها مع بعض و منه المقطعات من الثياب التي تقطع ثم تخاط (فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره) معاذ الله مثل سبحان الله منصوب على المصدر أي أعوذ بالله معاذاً (بل كان الله ولا خلق) فكان الله ولأسماء والصفات له (ثم خلقها) أي الأسماء والصفات (وسيلة بينه و بين خلقه يتضرعون بها إليه و يعبدونه) لئلا يجهلوه ولا يسموه من عند أنفسهم بما لا يليق به من الأسماء (وهي ذكرة) (١) بكسر الذال والتاء أخيراً قال الجوهري الذكراً الذكرى تقيص النسيان وكذلك الذكرة و يحتمل أن يقرء «ذكراه» بالضمير الراجع إليه سبحانه والحمل في صورتين إما على سبيل المبالغة والتجوز في الإسناد أو على سبيل التجوز في الكلمة بأن يراد بالذكرة ما به الذكرى و هو آلتها (و كان الله ولا ذكر) إذ لم يكن في الأزل ذاكر وإذا كان كذلك كان ما به الذكر و هو الأسماء والصفات حادثاً و إن كان المذكور وهو الله جل شأنه قديماً كما أشار إليه بقوله (والمذكور بالذكر هو الله (٢) القديم الذي لم يزل والأسماء والصفات مخلوقات والمعاني (٣) الواو

(١) قوله « وهي ذكرة » يعني أن الوجه الصحيح أن الأسماء حكاية ينظر إليها لدلائها على المعبود و ليتذكر بها العابد الله تعالى ولا ينظر إليها بنفسها بالنظر الاستقلالي بل بالنظر الالهي. والذكرى كلمة استعملها الامام (ع) للدلالة على ما نعبّر عنه بالنظر الالهي والحكاية . (ش)

(٢) قوله « والمذكور بالذكر » أي المحكى عنه لهذا الحاكى والمعنى المستقل المدلول عليه بهذا الذكرى هو الله تعالى و إنما الأسماء والصفات التي هي حكايات عنه تعالى مخلوقات حادثات . (ش)

(٣) قوله « والمعاني » الاولى في تركيب العبارة ما اختاره صدر المثاليين و هو ان الواو لعطف الجملة والمعاني مبتدأ « والمعاني بها » عطف عليه « وهو الله » خبر يعني ان معاني الاسماء والصفات و المعنى لهذه المعاني هو الله تعالى كانه جعل الالفاظ كالعالم و *

في قوله والمعاني بمعنى مع أو للعطف على الصفات أو على الأسماء يعني أن الأسماء والصفات ومعانيها اللغوية ومفهوماتها العرفية القائمة بالنقوس السافلة والعقول المقدسة العالية مخلوقة دالة على وجود الصانع القديم لأنك قد عرفت آنفاً أن كل ما يتناوله اللسان أو يدركه الأوهام والأذهان فهو مخلوق. وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله «مخلوقات المعاني» بالاضافة وهو الأظهر (والمعني بها) أي المقصود بتلك الأسماء والصفات (هو الله) يعني هو المسمى بالله (الذي لا يليق به الاختلاف والائتلاف) أي لا يليق به الانفكاك والتحليل ولا الانضمام والتركيب، أو لا يليق به الاختلاف من حال إلى حال ولا ائتلاف حال بحال، أو لا يليق به اختلاف الأجزاء وتباينها ولا ائتلاف الأجزاء وتناسبها، أو لا يليق به كونه معروفاً لشيء ولا كونه مركباً من شيء وبالجمله فيه كناية عن نفي التركيب مطلقاً إذ كل مركب لا يخلو من هذين الأمرين كما أشار إليه بقوله (وإنما يختلف ويألف المتجزئ) بأجزاء خارجية أو وهمية أو عقلية أو اعتبارية صرفه كتنجئة البسيط مثلاً إلى ذات وإمكان ووجود وغير ذلك (فلا يقال الله مؤلف) يوجد فيه الايتلاف والتعدد والكثرة وهذا متفرع على السابق لأن عدم جواز القول بأنه مؤلف بمنزلة النتيجة لعدم كون الاختلاف والائتلاف لايقاً به (ولا الله قليل ولا كثير) الظاهر أنه عطف على قوله «الله مؤلف» و مندرج تحت القول فهو متفرع على السابق أيضاً. فإن قلت تفريع المعطوف عليه على السابق ظاهر وأما تفريع المعطوف فغير ظاهر لعدم اشتمال السابق عليه، قلت من البين أن الاختلاف والائتلاف لازمان للقلّة والكثرة، وإذا ثبت أن اللازم غير لائق به فقد ثبت أنه لا يجوز وصفه بالملزوم.

وقال سيّد المحققين: إنه عطف على صدر الجملة السابقة لأعلى متعلق القول منها وهذه الجملة كالتعليل للجملة السابقة أي الله سبحانه ليس داخلياً في جنس

القادر والحي وغيرها في رتبة ومعانيها في رتبة والذات في رتبة فقال أما الالفاظ فهي حادثة وأما المعاني التي مرجعها جميعاً إلى معنى واحد وهو الذات هو الله تعالى القديم الأزلي. (ش)

القلّة والكثرة والقليل والكثير ومن البين أنّه لا يصح أن يقال: مؤتلف إلا لما كان داخلياً في جنس الموصوف بالقلّة والكثرة (و لكنّه القديم في ذاته) دون غيره وهذا تأكيد للسابق لأنّ قِدَمه يقتضي عدم اتّصافه بالاختلاف والايْتلاف والقلّة والكثرة ، وإنّما قال «في ذاته» للإشعار بأنّه ليس له صفات زائدة على ذاته (لأنّ ماسوى الواحد متجزّي والله واحد لا متجزّي ولا متوهّم بالقلّة والكثرة) حجة لقوله «لا يليق به الاختلاف» أو لقوله «فلا يقال الله مؤتلف» وما به دمه ، أو للحصر المستفاد من قوله: «لكنّه القديم» يعنى أن ماسوى الواحد الحق متجزّي بالمهيبة والوجود والعوارض والكيفيات والله جلّ شأنه واحد من جميع الجهات لا يتجزّي بحسب الذّات و الصفات ولا يتوهّم اتّصافه بالقلّة والكثرة لأنّ التجزئة والاتّصاف بالقلّة والكثرة يستلزمان الحاجة والتقصان للأزمين لطبيعة الإمكان. لا يقال قوله واحد ينافي قوله ولا متوهّم بالقلّة والكثرة لأنّ الواحد مبدء للكثرة عادّ لها فلا محالة تلحقها الكثرة الاضافيّة فإنّ كل واحد بهذا المعنى هو قليل بالنسبة إلى الكثرة التي يكون مبدءاً لها، لأنّنا نقول: ليس المراد بالواحد هنا ما هو مبدء للكثرة تعدّ به و لو كان كذلك لكان من جملة الآحاد المعدودة و كان داخلياً في الكم المنفصل تعالى الله عن ذلك ، بل هو تعالى واحد بمعنى أنّه لا ثاني له في الوجود و أنّه لا كثرة في ذاته بوجه لاذهنّ ولا خارجاً و أنّه لم يفته شيء من كماله بل كلّ ما ينبغي له فهو له بالذّات والفعل (و كلّ متجزّي أو متوهّم بالقلّة و الكثرة فهو مخلوق دالّ على خالق له لأنّ كلّ متجزّي ممكن مفقّر في وجوده و وجود أجزاءه و انضمام بعضها إلى بعض إلى خالق وكذلك كلّ متّصف بالقلّة والكثرة فقد ثبت من هذه المقدمات (١) أن الله تعالى هو القديم وحده و أنّه المبدء

(١) قوله و فقد ثبت من هذه المقدمات ، كلام الامام يشير الى نفى الجوهر الفرد و

بيان ذلك أن الموجود إما واجب أو ممكن والممكن إما جوهر أو عرض و أيضاً إما مجرد أو مادي. أما العرض فلا يتوهم كونه أزلياً واجباً لاحتياجه الى الموضوع. وأما الجوهر فإما أن يكون مركباً أو بسيطاً ولا يتوهم كون المركب واجباً لاحتياجه الى أجزائه وأما البسيط المادي وهو الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزى ان كان موجوداً كان متعدداً *

لجميع الكائنات و أنه غير مختلف ولا مؤتلف ولا متجزئ ولا متوهم بالقلّة والكثرة (فقولك) الفاء للتفريع (إن الله قدير خبرت) أي خبرت به على حذف العائد قال الجوهري أخبرته بكذا و خبرته بمعنى (أنه لا يعجزه شيء فتقيت بالكلمة) أي بهذه الكلمة وهي « الله قدير » فاللام للعهد (العجز) على وجه العموم يعني أنه ليس عاجزاً عن شيء من الأشياء فقدرته عبارة عن نفي العجز عنه مطلقاً لأنها صفة زائدة عليه قائمة به بخلاف قدرة غيره فإنها صفة قائمة به و بينها وبين العجز نوع مصاحبة و ملائمة فإن الممكن و إن كان ذا قدرة موصوف بالعجز قطعاً (و جعلت العجز سواء) و زائداً عليه غير متطرق إليه أصلاً . ووجه ذلك التفريع أنه لما بين سابقاً أن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء و أنه القديم وحده و أنه واحد لا يتجزئ ولا يأتلف ظهر أن صفاته كلها راجعة إلى سلب أضدادها عنه لا إلى إثبات أمر له لأن ذلك ينافي جميع الأمور المذكورة و هذا مذهب الحكماء و صرح به بهمنيار في التحصيل و ذهب إليه الإمامية والمعتزلة (١).

*فان كان كل واحد واجباً لزم تعدد الواجب ، وان كان أحدها واجباً كان ترجيحاً من غير مرجح ، و ان كان المجموع واجباً لزم التركيب في الواجب وكذلك البسيط المجرد كالمقول والنفوس يحتمل الكثرة والقلّة من حيث العدد فثبت أن ما سوى الواجب تعالى متجزئ ان كان مركباً و احتتمل القلّة والكثرة ان كان بسيطاً والواحد غير المتجزئ ولا المحتمل للقلّة والكثرة منحصر في ذات واجب الوجود تعالى و الحق أن الجوهر الفرد غير موجود وان كل جسم ينقسم الى غير النهاية . (ش)

(١) قوله « ذهب إليه الإمامية والمعتزلة » بين كلام الإمامية و المعتزلة فرق لان المعتزلة قائلون بنفي الصفات والإمامية قائلون بإثباتها و كونها عين الذات و بينهما اشتراك في نفي الصفات الزائدة على الذات على ما يدعيه الأشاعرة و يشتهون القدماء الثمانية زائدة على ذات الواجب ، وقد مر في الجزء الثالث في الصفحة ٣٢٦ أن أرجاع صفات الواجب الى نفي أضدادها غير صحيح بتمام معنى الكلمة لان نفي النقص لا يوجب إثبات الكمالات مطلقاً مثلاً الجمادات فاقدة لصفات العلم و القدرة و السمع والبصر ولاضدادها أيضاً لعدم

و هو الحق الذي لا ريب فيه ، و قالت الأشاعرة : صفاته أمور موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى قائمة بها . و يلزمهم مفسد كثيرة مذكورة في الزبر الحكيمية والكتب الكلامية.

منها أنه يلزم خلوه عن الكمال و اتصافه بالنقص في مرتبة ذاته الحقّة و عليّته المتقدّمة. ومنها أنه يلزم أن يكون محلاً لأعراض يتفعل عنها ويستكمل بها . و منها أنه يلزم عليه الانتقال من حال إلى حال . (و كذلك قولك عالم إنّما نعت بالكلمة الجهل و جعلت الجهل سواء) لأنك أثبت له علماً زائداً عليه و كذا الحال في سائر الصفات الكمالية إنّما يقصد منها نفي ما يقابلها ، ثم أوضح أن علمه و قدرته و غيرهما ممّا يليق به إنّما هو بنفس ذاته لا بالأسماء والصفات بوجه آخر مقابل للوجه الأوّل و هو أن العلم باق لا يزال ، و تلك الأسماء و الصفات يطرأ عليها العدم والفناء فقال : (وإذا أفنى الله الأشياء) (١) أي إذا تعلقت إرادته الكاملة بفناء الأشياء التي هي في حدّ ذاتها باطلة غير مستحقّة للوجود

الشأنية فلا يقال الجدار اعمى او اصم او امى عاجز ، ثم ان الحكماء موافقون للإمامية حتى أهل السنة منهم . (ش)

(١) قوله اذا أفنى الأشياء ، فناء الاشياء بمعنى تفرق أجزائها و زوال صورها و انتفاء منافعها لا بمعنى العدم الصرف و كذلك قوله تعالى كل من عليها فان ، كل شيء هالك الا وجهه وأمثال ذلك الا أن يقال بان المراد بالفناء الهلاك الذاتي للممكن فانه من جهة ذاته ليس و انما يصير موجوداً بعلته ، قال العلامة المجلسي - رحمه الله - في البحار وأكثر متكلمي الامامية على عدم الانعدام بالكلية ثم نقل كلام المحقق الطوسي - رحمه الله - في التجريد و السمع دل عليه و يتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع) انتهى ، واختار المجلسي (ره) التوقف قال والحق أنه لا يمكن الجزم في تلك المسئلة بأحد الجانبين ثم طعن على الشيخ المفيد والطبرسي قدس سرهما أشد طعن وأفحشه وقال انهما خرجا عن صريح آيات القرآن في نفخ الصور اذ قالان ان الصور جمع الصورة والنفخ في الصور بمعنى النفخ في صورة الاشباح والاجسام حتى يحیی نظیر النفخ في صورة آدم و هو يدل على وجود الاجسام عند النفخ و عدم انعدامها . (ش)

(أفنى الصورة) أي الصورة اللفظية والمعنوية يعني أفنى اللفظ ومفهومه القائم بالنفوس السافلة والعقول العالية (والهجاء والتقطيع) فيصير بعد الوجود معدوماً كما صار بعد العدم موجوداً مثل سائر الممكنات (ولا يزال عالماً من لم يزل عالماً) يعني أن الحق بذاته عالم لا يزال كما أنه عالم لم يزل من غير انتهاء لعلمه ولا ابتداء فعلم أن علمه ليس باعتبار هذا اللفظ أعني العالم ولا باعتبار مفهومه الذي يدركه الخلق وكذلك بواقعي الأسماء (فقال الرجل) إذا كان الله ولم يكن معه غيره (فكيف سميتنا ربنا سمياً ؟) وكونه سمياً في الأزل يقتضي وجود المسموع فيه والحال أنه ليس معه في الأزل شيء (فقال) سميتنا ربنا سمياً (لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالأسماع) (١) من الأصوات يعني سمعه عبارة عن علمه الأزلي بأصوات خلقه ولغاتهم ما بين العرش إلى الثرى من الذرة إلى أكبر منها أو أصغر (و لم نصفه بالسمع المعقول في الرأس) لامتناع احتياجه إلى الآلة والسمع بهذا المعنى هو الذي يقتضي وجود المسموع ولا يتحقق بدونه ولما كان سؤال الرجل مشعراً بأنه حمل صفات الخالق على ما هو المعروف في الخلق حتى قال ما قال و أجاب عليه و همم بالجواب المذكور زاده إيضاحاً بذكر شيء من صفاته الذاتية والسلبية على وجه لائق به تعالى تقويماً و تثبيتاً له على منهج الصواب ، فقال :

(و كذلك سميتناه بصيراً لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالأبصار من لون أو شخص أو غير ذلك) من المبصرات بالذات أو بالعرض يعني أن المراد بكونه بصيراً كونه عالماً بتمام المبصرات جليتها وخفياتها حتى أنه لا يخفى عليه أثر الذرة السحماء في الليلة الظلماء على الصخرة السوداء (ولم نصفه ببصر لحظة العين) لتنزّهه عن الآلة البصارة التي هي من خواص الحيوان والابصار بهذه الآلة هو الذي لا يمكن تحقيقه بدون وجود المبصرات دون الابصار بالمعنى المذكور ، وفي كتاب

(١) قوله « لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع » وهذا معنى قول الحكماء أن علمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي لا بالاحساس فان الاحساس انما هو بتأثير الآلات و الجوارح (ش)

التوحيد للصدوق «ولم نصفه بنظر لحظ العين» (و كذلك سميناه لطيفاً) قد يراد باللطيف رقيق القوام ، وقديراد به صغير الجسم ، وقد يراد به عديم اللون من الأجسام والله سبحانه منزّه عن إطلاق اللطيف عليه بأحد هذه المعاني لاستلزامها الجسميّة والإمكان فبقي أن يكون إطلاقه عليه باعتبار آخر وهو علمه بذوات الأشياء الصغيرة الحقيرة وصفاتها وأفعالها وحرركاتها كما أشار إليه بقوله (لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة وأخفي من ذلك) (١) ممّا لا يكاد تستبينه العيون وتدرّكه الأبصار و يفرق بين الذكر والأنثى وبين الحديث المولود والقديم لكمال صغره (موضع النشوء منها والعقل) (٢) النشوء بفتح النون و سكون الشين المعجمة والهمزة أخيراً وبالضمتين وتخفيف الواو قبل الهمزة على وزن فعول وبالضمتين وتشديد الواو مثل النموّ على القلب والإدغام مصدر نشأ الغلام إذا شبّ و ارتفع من حدّ الصبا وقرب من الإدراك وقد يسمّى به النسل أيضاً فيقال هذا نشوء سوء ، و بكسر النون و سكون الشين والواو أخيراً بمعنى شمّ الرّيح جمع نشوة ، ويؤيد هذا وقوع نشوة في بعض النسخ والمراد أنّه يعلم موضع القريب من الإدراك وموضع

(١) قوله « و أخفى من ذلك» وقد تبين في عسرنا وجود حيوانات صغار جداً لا يدرك بالطرف ولها آلات و جوارح و لكل منها وظائف وقد ذكرها علماء الفن ولا مجال هنا لتفصيلها . (ش)

(٢) قوله « موضع النشوء منها » الحيوان من الاجسام النامية وفيه القوة النباتية الشاملة للغاذية والنامية و المولدة وبسمبها الاطباء قوى طبيعية . وفيه القوة الحيوانية الشاملة للحس والحركة ، و كل حيوان صغير أو كبير له موضع النشوء أى آلة مهياة لتنمية الحيوان بإيراد الغذاء كالكبدة و له موضع العقل أى آلة مهياة لضبط الحركات. و ليس العقل هنا وارداً على اصطلاح المعقول وهو ادراك الكليات كما قلنا مراراً؛ ان حمل الاخبار على اصطلاح أرباب الفنون مزلة لان عقد الاصطلاح كان مؤخراً عن زمان صدور الاخبار و بالجملة لكل حيوان آلة للادراك كالدهان والعصب فالبعوضة مثلاً لا بد أن يكون له جوارح وآلات للتنمية و جوارح و آلات للحس والادراك والله يعلم موضع كل واحد لانه تعالى خلقها على وفق حكمته . (ش)

الإدراك منها يعني يعلم حال هاتين أو يعلم زمانيهما أو يعلم موضع نسلها يعني آلة التناسل من الذكر والأنثى أو يعلم موضع شم الریح منها يعني شامتتها (والشهوة للسفاد) عطف على الموضع أو على النشوء (١) أي يعلم الشهوة منها المعدة للسفاد أو يعلم موضعها ، والسفاد بالكسر نزول الذكر على الأنثى ، وفي بعض النسخ للسفاد ، و كأنه نشأ من تحريف السفاد على أن له أيضاً معنى صحيحاً لأن الشهوة علة للفساد (والحدب على نسلها) عطفه أيضاً يجتمل الأمرين والحدب معركة التعطف يقال: حدب عليه أي تعطف يعني يعلم موضع تعطفها على نسلها أو يعلم تعطفها عليه (وإقام بعضها على بعض) الإقام مصدر أصله إقامة حذف التاء المعوضة عن العين وأقيمت الإضافة مقامها كما في نحو إقام الصلوة وإيتاء الزكوة، يعني يعلم موضع إقامة بعضها على بعض أو يعلم قيام ذكورها وأقويائها بأُمور إناثها وأضعفائها وحفظ نظامها وأحوالها على قدر الطاقة والجهد .

(و نقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز والأودية والقفار) «في الجبال» إمّا حال عن الأولاد أو متعلق بالنقل . والمفاوز جمع المفازة ، قال ابن الأعرابي: سميت بذلك لأنها مهلكة من فوز إذاهلك ، وقال الأصمعي: سميت

(١) قوله «عطف على الموضع أو على النشوء» فان كان عطفاً على الموضع كان المعنى يعلم الله تعالى سفادها والحدب على نسلها. آم. و ان كان عطفاً على النشوء كان المعنى يعلم موضع شهوة السفاد و موضع الحدب على النسل، وفيه تكلف ولا يمكن في قوله بعد ذلك «ونقلها الطعام والشراب» الآن يقال الموضع مصدر ميمي أي يعلم وجوده في الأمور، والحاصل أن الله تعالى ركب في الحيوان قوى لحفظ شخصه و اليه أشار بقوله (ع) «موضع النشوء والعقل» وقوى لحفظ نسله و بقاء نوعه و اليه أشار بقوله «والشهوة للسفاد» فذكر (ع) أربعة أمور لها دخل في حفظ النوع لبيتنيه للباقي. الاول الشهوة ، والثاني الحدب على النسل، فكل حيوان يخطر بنفسه لحفظ أولاده بما هو عجيب ، ذكره أصحاب هذا الفن، الثالث قيام بعضها على بعض كالذكور على الإناث لحفظها كما في الحمامة أو قيام الملكة والعمال في النحل كل على وظيفة لحفظ نوعها، الرابع نقل الطعام والشراب إلى أولادها وهذا كله بالهام الله تعالى. (ش)

بذلك تفاوُلاً بالسلامة من الفوز وهو الظفر والنجاة. والأودية جمع الوادي على غير قياس لأنَّ الفاعل لا يجمع على الأفعلة قياساً وإنما يجمع عليها الفعيل فكأنَّها جمع ودي مثل سري وأسرية للنهر. والقفار جمع القفر وهو مفازة لابات فيها ولا ماء (فعلما أن خالقها لطيف) أي عالم بالأشياء اللطيفة الصغيرة والأُمُور الدقيقة الحقيرة لضرورة أنَّ خلقها لا يتصور بدون العلم بها (بلا كيف) أي بلا علم زائد عليه (١) قائم به أو بلا كيف مطلقاً لضرورة أنَّ حصول الكيف له يوجب إمكانه ونقصانه والممكن الناقص في حدِّ ذاته لا يصدر عنه مثل هذا الخلق العجيب والصنع الغريب (وإنما الكيفية للمخلوق المكيف) أي للمخلوق الذي بناه على اتصافه بالكيفيات والصفات الزائدة عن ذاته ولذلك كان في مرتبة ذاته خالياً عن جميع الكمالات مستعداً لها استعداداً قريباً أو بعيداً، وأما الخالق الكامل من جميع الجهات فليس له استعداد للصفات أصلاً تعالى عن ذلك علواً كبيراً (و كذلك سمينا ربنا قوياً لا بقوة البطش المعروف من المخلوق) وهو ألاَّ يحدَّ الشدید عند ثوران الغضب والتناول عند الصولة وقيل: البطش قوة التعلق بالشيء وأخذُه على الشدة، وإضافة القوة إليه على الأُولَّامية وعلى الثاني بيانية، وإنَّما قال: البطش المعروف من المخلوق لأنَّ البطش قد يطلق عليه سبحانه باعتبار معنى آخر وهو العذاب كما قال: «إنَّ بطش ربك لشديد» (ولو كانت قوته قوة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه) بينه وبين المخلوق في البطش بهذا المعنى وفيما يتوقف عليه البطش من القوى الجسمانية مثل القوة الغضبية والشهوية ولواحقهما (ولا حتمل الزيادة) لأنَّ القوة الجسمانية قابلة للزيادة إلى حدٍّ معين قطعاً، ولأنَّ قوة بطش الربِّ وجب أن تكون زائدة على قوة بطش المخلوق (وما احتمل الزيادة احتمل التقصان) ضرورة أن نصفه وربعه أنقص منه، ولأنَّ ما يحتمل الزيادة يندرج تحت الكمِّ المتصل مثل المقادير أو المتصل مثل العدد، وكلُّ واحد منهما محتمل للتقصان

(١) قوله «بلا علم زائد عليه» بل الظاهر أن معنى اللطيف ليس بمعنى رقة القوام

كالهواء، فنعترف بأنه لطيف ولا نعلم كيفيته كما نعلم كيفية لطف الماء والهواء. (ش)

كما هو محتمل للزيادة (و ما كان ناقصاً كان غير قديم) (١) لأن القديم كاهل من جميع الجهات فما كان ناقصاً في ذاته أو في وجوده أو في صفاته كان مفتقراً في استكمالهِ إلى الغير و كل مفتقر ممكن و كل ممكن حادث (و ما كان غير قديم كان عاجزاً) و ما كان عاجزاً لا يصلح أن يكون مبدءاً لجميع الموجودات، أمّا الثاني فظاهر ، و أمّا الأول فلأنّ كل ما كان غير قديم كان حادثاً و كل ما كان حادثاً كان عاجزاً مقهوراً بين يدي من أحدثه فقد ثبت من هذه المقدمات أنّ الرّب المبدء لجميع الخلق لا يجوز أن تقع المشابهة بينه وبينهم بوجه من الوجوه ، كما أشار إليه بقوله : (فربُّنا تبارك و تعالى لا شبه له) يدلُّ عليه أيضاً أنّه تعالى ليس بجنس فيعادلُهُ الأجناس ، ولا بفصل فيشابههُ الفصول ، ولا بشبح فيضارعه الأشباح ، ولا بعرض فيماثلهُ الأعراض ، ولا بمخلوق فيقع عليه الصفات ولا بمنعوت فيشاركه سائر الذوات (ولا ضدَّ له) يدلُّ عليه أيضاً أنّ ربنا خالق الأضداد كلّها فلو كان له ضدٌّ لكان هو ضدَّ الضدِّ فيكون خالقاً لنفسه و ل ضدِّه و ذلك محال ، وأيضاً المضادة من الأمور الإضافية التي تتوقف على وجود الغير فلو كان له ضدٌّ لكان وجوده تعالى متعلّقاً بوجود غيره (٢) فلا يكون واجب الوجود هذا خلف (ولا ندّ) الندّ بالكسر مثل الشيء في الحقيقة الذي ينادّهُ أي يخالفه في أموره من ندّ البعير إذا نفر واستعصى و ذهب على وجهه شارباً (ولا كيف ولا نهاية) الكيفيات حالات و صفات عارضة لشيء ما وقد عرفت مراراً أنّهُ تعالى لا يحلُّ فيه شيء ولا يتصف بصفات ، والنهاية غاية لامتداد يقف عندها ولا امتداد فيه جلّ شأنه (ولا بصر بصر) لاستحالة أن يكون له قوّة باصرة يبصر بها المبصرات ، وفي بعض النسخ « ولا يبصر بيبصر » بزيادة الباء على البصر والبصر ، وفي بعضها « ولا تبصر بصر » على صيغة التفعّل و إضافته إلى بصر (و محرم على القلوب أن تمثله) مثله تمثيلاً صورته حتّى كأنّه ينظر إليه ، و كل من مثله فقد ألحد عنه إذ كل ما له مثل فليس هو الواجب لذاته لأنّ المثليّة إن تحققت من كلّ وجه

(١) قوله « ما كان ناقصاً كان غير قديم » أي كان مخلوقاً و ما ليس بمخلوق لا بدان

(٢) و يأتي ان شاء الله بيانه . (ش)

يكون كاملاً. (ش)

فلا تعدُّ وإن تحققت في تمام الحقيقة لزم تعدُّ الواجب ، وإن تحققت في جزءها لزم تركيبه، وإن تحققت في عارض لزم حلول العرض فيه وكل ذلك محال (وعلى الأوهام أن تحدّه) إذ ليس له ذاتيات ولانهايات فلا يجري فيه الحد العرفي و اللغوي أصلاً (و على الضمائر أن تكونه) أي تصوّر هويته ومائيته اللايقة به إذ تزل الضماير في أمواج تيار إدراك ذاته وتكل البصائر عن مشاهدة عظمة وجوده وصفاته (جلّ وعزّ عن أدوات خسلقه) لعلّ الأدوات بفتح الهمزة وهي الآلة مثل السامعة والباصرة واللامسة وغيرها من القوى الحيوانية المشهورة وغير المشهورة ، فإن قلت: مدّ التاء في الأدوات يمنع أن يراد منها الآلة لأنّ الأداة بمعنى الآلة إنّما هي بالتاء المدوّرة. قلت الأمر فيه هيئن سيّما إذا كان المقصود رعاية المناسبة بينها وبين السمات ، وقال سيّد المحقّقين الأدوات هنا بكسر الهمزة بمعنى ائثال الخلق واحما الموهي الصفات والهويّات الزائدة والمهيّات والأنيّات الفارقة والكميّات والكيفيّات الباطلة في حدّ ذاتها ، أو بمعنى ائثال المخلوقات و اتعابها إيّاه في خلقها وإعطائها مؤن الوجود وكمالاته ، وهي جمع إداة بكسر الهمزة وتخفيف الدال المهملة المفتوحة ، إمّا اسم الحاصل بالمصدر أو مصدر وأده يؤدّه ، والجمعية بحسب تكثّر المضاف إليه ، إذ المعنى المصدري يتكثّر له حصص بتكثّر ما يضاف إليه وإن لم يكن يتصوّر له حصص متكثّرة بحسب نفسه لا من تلقاء الإضافة وأصلها الواو وهو الثقل كما أنّ عدات جمع عدة وأصلها الوصف ، أو هي بالكسر أيضاً جمع الأدي بفتح الهمزة وكسر الدال المهملة وتشديد الياء المشنّة من تحت بمعنى الأهبة ، أو هي بالكسر لفظة مفردة معناها المعونة وهي في الأصل مصدر آديته إذا أعنته. هذا كلامه مع تغيير يسير فتأمل فيه (و سمات بريته) السمات جمع سمة وهي علامة يعرف بها ، يعني أنّه جلّ وعزّ عن علامات بريته وخواصّها من الآين والآنيّات والكيف والكيفيّات والأشباح و سائر الصفات والحيثيّات التابعة لطبيعة الإمكان والناشئة من القوى الجسدانيّة والتصرّفات النفسانيّة في الحيوان (وتعالى عن ذلك علواً كبيراً) لاستحالة المماثلة بينه وبين خلقه في شيء من الأمور المذكورة وإلا لما كان بينه

و بينهم فصل ولاله عليهم فضل فيستوي الصانع والمصنوع، ويتكافي البديع والمبتدع. وهو باطل بالضرورة العقلية، والتنبيهات النقلية، والبراهين الشرعية.

((الاصل))

٨- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عمّن ذكره، عن «أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجلُ عنده: الله أكبر فقال: الله أكبر من أي شيء؟» فقال: من كل شيء، فقال: أبو عبد الله عليه السلام: حدّثته فقال: الرجل: كيف أقول؟» قال: قل: الله أكبر من أن يوصف».

((الشرح))

(علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجلُ عنده: الله أكبر فقال: أ أكبر من أي شيء) الغرض استعلام حاله هل يعلم ذلك أم لا (فقال: من كل شيء) (١) لأنّ عظّمته ذاتيّة مطلقة فاذا اعتبرت

(١) قوله «فقال من كل شيء» وذلك لان الظاهر المتبادر من لفظة أكبر و كل ما هو مشتق من الكبر العظمة الجسمانية و وظيفة المخاطب حمل الكلام على الظاهر المتبادر حتى يثبت خلافه بالدليل، وقد اتفق علماؤنا في التوحيد على تأويل ما ظاهره يعطى النجسيم وان كان التأويل على خلاف الاصل، ولاريب أن الظاهر حجة فيما يتعلق بالعمل و يحصل منه اليقين بضم مقدمة عقلية وهي أن الله تعالى لا يمكن أن يريد غير ما يدل عليه ظاهر كلامه مثلا قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم و أيديكم الى المرافق، ظاهره وجوب غسل الوجوه و الايدي بالماء و يحصل اليقين لنا بأنه المراد فانه تعالى حكيم عادل عالم لا يأمر بشيء لا يفهمه المخاطب بخلاف اصول الدين اذ لعله تعالى لم يرد ظاهر كلامه ولا يكون في عدم فهم المخاطب غائلة و مفسدة فيجب فيه التوقف الى أن يتبين فكان يجب على من سمع قوله تعالى «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام»، مثلا أو «يد الله مبسوطة» التوقف في معناه حتى يسمعه ممن قوله حجة لان الظاهر لا يفيد الا الظن ولا معنى للتعبّد به في اصول الدين الا أن من حصل له الظن وجب عليه أن يكون له الظن و هو تحصيل الحاصل اذ الظن حاصل له قهراً ولا يمكن أن يقال من حصل له الظن وجب عليه اليقين فانه محال لا يتعلق به التكليف (ش)

فيه الإضافة لحقته الإضافة على الإطلاق غير مقيّدة ببعض الأشياء دون بعضها (فقال أبو عبد الله عليه السلام : حدّته) بالتخفيف من الحدّ وبالتشديد من التحديد يعني شرحت عظمته بوجه و جعلتها محدودة متعيّنة بنحو و هو أنّه أكبر من كلّ شيء فإنّ فيه دلالة على أنّ في المفضلّ مثل ما في المفضلّ عليه من الكبر والعظمة مع زيادة و إن كانت تلك الزيادة هنا غير متناهية و لا شبهة في أنّ عظمة المفضلّ عليه محدودة متناهية ، فإذا اعتبرتها في المفضلّ فقد حدّته بأنّ له هذا المقدار من العظمة مع زيادة ، وهذا نحو من تحديده وتوصيف عظمته والإحاطة بها (فقال الرّجل : كيف أقول ؟ قال : قل : الله أكبر من أن يوصف) بشيء من الأشياء وبنحو من الأنحاء حتّى التوصيف بأنّه أكبر من كلّ شيء ففي هذه الكلمة الشريفة تنزيه كلّ شيء له بوصف من الأوصاف و نعت من النعوت وحدّ من الحدود ، وبالجملّة تفسير السائل إشارة إلى أنّنا وجدنا عظمته فوق عظمة غيره على الإطلاق وهذا لا يخلو من تحديد عظمته بوجه ما ولو يفرض العقل ، وتفسيره عليه السلام إشارة إلى عجز العقل عن إدراك عظمته وغيرها من الصفات وعن توصيفه بشيء منها و بينهما بون بعيد ، قال أبو عبد الله الآبي - وهو من أعظم علماء العامّة - في كتاب إكمال الإكمال : واختلف في الله أكبر فقليل : أنّ أكبر بمعنى كبير ، وقيل : أنّه على بابه والمعنى أكبر من أن يدرك كنه عظمته .

((الاصل))

٩- « ورواه محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن مروق بن عبيد ، عن جميع بن عمير قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : أي شيء الله أكبر ؟ فقلت : الله ، أكبر من كلّ شيء ، فقال : وكان ثمّ شيء فيكون أكبر منه ؟ فقلت : وما هو ، قال : الله أكبر من أن يوصف . »

((الشرح))

(ورواه) أي روى مضمون الحديث المذكور (محمد بن يحيى ، عن أحمد (٣)

ابن محمد بن عيسى ، عن مروي بن عبيد ، عن جميع بن عمير قال : قال
 أبو عبد الله عليه السلام أي شيء الله أكبر ؟ (الغرض تنبيه المخاطب على الخطاء
 وإرشاده إلى الصواب) فقلت الله أكبر من كل شيء فقال (على سبيل
 الإنكار) (وكان ثم) أي في مرتبة ذاته الحقّة ورتبته السابقة ، أو في الأزل أو
 في نفس الأمر (شيء فيكون أكبر منه) والحاصل أن الله أكبر في مرتبة ذاته و
 في الأزل وفي نفس الأمر ولا يصحّ التفسير المذكور أعني من كل شيء بوجه
 من هذه الوجوه ، أمّا على الأولين فلا أنّه لم يكن في مرتبة ذاته المقدّسة ولا في
 الأزل شيء حتّى يتصور قياسه به ويقع فيه معنى التفضيل ، و أمّا على الآخر
 فلا أنّه تعالى شأنه هو الحقّ الثابت بذاته وفي نفس الأمر و كل ما سواه فهو
 باطل صرف و هالك محض بذاته فلا ينبغي أن يقاس الحقّ الثابت على الباطل
 الصرف ويفضل عليه لا تتفاء النسبة بينهما (فقلت فما هو) أي أي شيء الله أكبر
 (قال : الله أكبر من أن يوصف) لأنّه مجرّم على نوازع ثاقبات الفطن توصيفه و
 على عوامق نافذات الفكر تكييفه ، و على غواييس سباحات النظر تصويره ، و على
 لطايف الأوهام تكنيه ، وعلى ثواقب الأفهام أن تستغرقه ، وعلى مشاعر الأذهان
 أن تمثله قد يئست عن الإحاطة به طوامح العقول ونضت عن الإشارة إليه
 بحار العلوم.

((الاصل))

١٠ - عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، عن هشام
 ابن الحكم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سبحانه الله فقال : أنفه الله .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، عن هشام بن
 الحكم) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سبحانه الله فقال : أنفه الله (أنف من الشيء يأنف
 من باب علم أنفاً وأنفة بفتح الهمزة والنون فيهما إذا استنكف عنه وكرهه وشرف

نفسه عنه والمعنى استنكافه تعالى عما لا يليق به وتنزهه عما لا يجوز له وتقدسه عن كل ما يغير ذاته وهو عبارة عن التنزيه المطلق.

((الاصل))

١١- « أحمد بن مهران ، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني ، عن علي بن ، أسباط ، عن سليمان مولى طربال عن هشام الجواليقي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « سبحان الله » ما يعني به ؟ قال تنزيهه . »

((الشرح))

(أحمد بن مهران ، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني ، عن علي بن أسباط ، عن سليمان مولى طربال ، عن هشام الجواليقي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله سبحان الله ما يعني به ، قال : تنزيهه) عن النقايس والمعاييب وغيرهما مما لا يليق بجناب الحق وساحة القدس مثل الضد والند والشريك والنظير والتشابه بالخلق والاتصاف بالصفات والتكليف بالكيفيات وإنما حذف متعلق التنزيه للدلالة على التعميم .

((الاصل))

١٢- « علي بن محمد ، و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ؛ و محمد بن يحيى . »
« عن أحمد بن محمد بن عيسى جميعاً ، عن أبي هاشم الجعفري قال : سألت أبا جعفر ، الثاني عليه السلام : ما معنى الواحد ، فقال : إجماع الألسن عليه بالوحدانية كقوله « تعالى ، « لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله . »

((الشرح))

(علي بن محمد ؛ و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ؛ و محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى جميعاً ، عن أبي هاشم الجعفري قال : سألت أبا جعفر الثاني شرح اصول الكافي - ٢ -

عَلَيْهِ (مَامَعْنِي الْوَاحِد) سَأَلَ عَنْ تَفْصِيلِ مَعْنَاهُ وَتَفْسِيرِ مَغْزَاهُ (فَقَالَ : إِجْمَاعُ الْأَلْسِنِ عَلَيْهِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ) (١) أَيْ تَفَرَّدَهُ بِالْإِلَهِيَّةِ وَوَجُوبُ الْوُجُودِ وَسَائِرُ مَا يَخْتَصُّ بِهِوَ إِنَّمَا أَجَابَ بِالْمَشْتَقِّ مِنْهُ مَعَ أَنَّ السُّؤَالَ عَنِ الْمَشْتَقِّ "لأنَّ الْمَشْتَقَّ لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَتُهُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ الْمَشْتَقِّ مِنْهُ" وَالْمُرَادُ بِإِجْمَاعِ الْأَلْسِنِ إِجْمَاعُ الْمَقَالِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِيَارِ وَالْإِضْطِرَّارِ أَوْ إِجْمَاعِ الْأَلْسِنِ الْحَالِيَّةِ بِنُطْقِ الْعِجْزِ وَالِافْتِقَارِ (كَقَوْلِهِ : وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) انْطِبَاقُهُ عَلَى الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ ظَاهِرٌ لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ ذَلِكَ بِلِسَانِ الْمَقَالِ عَلَى تَقْدِيرِ السُّؤَالِ ، وَسَرُّ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَهَبَ كُلَّ نَفْسٍ قِسْطًا مِنْ مَعْرِفَتِهِ حَتَّى نَفُوسَ الْجَاهِدِينَ لَهُ فَإِنَّهَا أَيْضًا مَعْرِفَةٌ بِوُجُودِهِ وَوَحْدَانِيَّتِهِ وَإِيجَادِهِ لَهُمْ لَشَهَادَةِ أَعْلَامِ وَجُودِهِ وَآيَاتِ صَنْعِهِ فِي أَنْفُسِهِمْ عَلَى ذَلِكَ بَحِثٌ تَحْكُمُ صِرَاحَةَ عَقُولِهِمْ بِالْحَاجَةِ إِلَى صَانِعٍ حَكِيمٍ وَخَالِقٍ عَلِيمٍ وَتَقَرُّ

(١) قَوْلُهُ «إِجْمَاعُ الْأَلْسِنِ عَلَيْهِ» هُنَا مَسْئَلَتَانِ الْأُولَى عَنْ مَعْنَى الْوَاحِدِ ، وَالثَّانِيَةِ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ وَظَاهِرُ السُّؤَالِ أَنَّهُ عَنْ الْمَعْنَى وَتَفْسِيرِ الشَّارِحِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ بِصِدْدِ الْاسْتِدْلَالِ عَلَى اثْبَاتِ هَذِهِ الصِّفَةِ . اشْكَالٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّ اتِّفَاقَ الْعُقُولِ وَاجْمَاعَ الْأَلْسِنِ عَلَى وَجُودِ اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَ دَلِيلًا عَلَى وَحْدَتِهِ كَيْفَ أَكْثَرُ النَّاسِ مُشْرِكُونَ وَ لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الْإِمَامِ الْاسْتِدْلَالُ عَلَى التَّوْحِيدِ بِاجْمَاعِ النَّاسِ فَالْأَوْضَحُ أَرْجَاعُ الْجَوَابِ إِلَى بَيَانِ مَعْنَى الْوَحْدَةِ لِيَسْتَقِيمَ الْمَعْنَى وَلَا يَرُدَّ عَلَيْهِ الْإِشْكَالُ . وَذَلِكَ بِأَنَّهُ يُقَالُ لَيْسَ مَعْنَى الْوَحْدَةِ فِي صِفَتِهِ تَعَالَى الْوَحْدَةُ الْمُدَدِيَّةُ الْمُتَبَادِرَةُ إِلَى الْإِذْهَانِ إِذْ لَيْسَ هُوَ تَعَالَى وَاحِدًا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ حَتَّى يَكُونَ لَهُ ثَانٍ وَثَالِثٌ بَلْ هُوَ الْمَوْجُودُ الْحَقِيقِيُّ لَيْسَ غَيْرُهُ مَوْجُودًا إِلَّا غَيْرٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ وَحَيْثُ نَفْسُهُ يَكُونُ مَعْنَى الْوَحْدَةِ عَيْنَ مَعْنَى التَّشْخِصِ فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ تَعَالَى عَيْنَ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَالْوُجُودِ عَيْنَ التَّشْخِصِ ، وَالتَّشْخِصُ بِمَعْنَى عَدَمِ إِحْتِمَالِ تَعَدُّدِ الْأَفْرَادِ لِأَنَّ هَذَا الْإِحْتِمَالُ لَا يَنْطَرِقُ إِلَّا فِي مَاهِيَةِ كَلْبِيَّةٍ وَلَيْسَ وَجُوبُ الْوُجُودِ مَاهِيَةً كَلْبِيَّةً وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَشِيرَ أَحَدٌ إِلَى فَرْدٍ مِنْهُ وَآخَرُ إِلَى فَرْدٍ آخَرَ ، بَلْ كُلُّ النَّاسِ يَشِيرُ إِلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ كَمَا فِي كُلِّ مُشَخَّصٍ الْآتِي أَنَّ الْمَسِيحَ (ع) رَجُلٌ مُتَشَخَّصٌ بِعَيْنِهِ فَكُلُّ مَنْ تَلَفَّظَ بِقَوْلِهِ الْمَسِيحُ ارْتَادَ ذَلِكَ الْوَاحِدَ بِعَيْنِهِ بِخِلَافِ مَا إِذَا تَلَفَّظَ بِقَوْلِهِ النَّبِيُّ فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُرِيدَ أَحَدًا بِهِ مُوسَى (ع) وَالْآخَرُ عِيسَى (ع) وَ مَعْنَى الْوَحْدَةِ فِيهِ تَعَالَى أَنَّهُ مُتَشَخَّصٌ بِذَاتِهِ وَكُلُّ مَنْ تَلَفَّظَ بِقَوْلِهِ اللَّهُ أَوْ تَصَوَّرَ مَعْنَاهُ فَإِنَّمَا يَشِيرُ إِلَى ذَلِكَ الْوَاحِدِ بِعَيْنِهِ وَ إِنْ كَانَ مُشْرَكًا . (ث)

باللسان عند الاضطراب والشدائد والكربات كما تشهد به التجربة والآيات والآيات
و أمّا على الاحتمال الثاني فيحتاج إلى تأويل ذكره بعض المحققين وهو أنهم
يقولون ذلك بالسنة مهيّاتهم وإنّيّاتهم الشاهدة على أنفسهم بالليسة والبطلان ،
و لخالفهم بالقيومية والسلطان ، وإن أنكرت السنة أفواهم وحدث أفواه جثّتهم.

باب آخر

(وهو من الباب الاول)

(هو من الباب الأوّل) المذكور فيه معاني الأسماء واشتقاقها .

(إلا أن فيه زيادة وهو الفرق) تذكير الضمير باعتبار الخبر (ما بين
المعاني التي تحت أسماء الله و أسماء المخلوقين) ليرتفع الاشتراك المعنوي بينه
وبينهم ويتنفي التشابه بالكلية.

مركز تحقيق مكتبة نور

((الاصل))

١- « علي بن إبراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني و محمد بن الحسن »
« عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني ، عن أبي- »
« الحسن عليه السلام قال : سمعته يقول : وهو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد »
« الأحد الصمد ، لم يلد ولم يولد و لم يكن له كفواً أحد لو كان كما يقول »
« المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ لكنه المنشئ »
« فرق بين من جسّمه و صورّه و أنشأه إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو شيئاً ؛ قلت : »
« أجل جعلني الله فداك لكنك قلت : الأحد الصمد و قلت : لا يشبهه شيء والله واحد »
« والانسان واحد أليس قد تشابهت الواحدانية؟ قال : يا فتى أحلت ثبّتك الله »
« إنّما التشبيه في المعاني ، فأما في الأسماء فهي واحدة و هي دالة على المسمّى »
« و ذلك أن الانسان و إن قيل : واحد فأنّه يخبر أنّه جثة واحدة و ليس باثنين »

« والانسان نفسه ليس بواحد لأن أعضائه مختلفة وألوانه مختلفة ومن ألوانه مختلفة »
 « غير واحد و هو أجزاء مجزأة، ليست بسواء، دمه غير لحمه ولحمه غير دمه، وعصبه »
 « غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه و كذلك سائر جميع الخلق »
 « فالانسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد »
 « غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان، فأما الانسان المخلوق المصنوع »
 « المؤلف من أجزاء مختلفة و جواهر شتى غير أنه بالاجتماع شيء واحد قلت : »
 « جعلت فداك فرجت عني فرج الله عنك، فقولك: اللطيف الخبير فسرّه لي كما، »
 « فسرت الواحد فاني أعلم أن لطفه على خلاف لطف خلقه للفصل، غير أنني أحب »
 « أن تشرح ذلك لي فقال : يافتح إنما قلنا: اللطيف لخلق اللطيف ولعلمه بالشيء، »
 « اللطيف أولاً ترى وفقك الله وثبتك إلى أثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف ومن »
 « الخلق اللطيف ومن الحيوان الصغار ومن البعوض والجرجس وما هو أصغر منها، »
 « ما لا يكاد تستبينه العيون بل لا يكاد يستبان لصغره الذي ذكر من الأثني والحدث المولود، »
 « من القديم، فلما رأينا صغر ذلك في لطفه و اهتدائه للسفاد والهرب من الموت، »
 « والجمع لما يصلحه و ما في لجج البحار و ما في لحاء الأشجار والمفاوز والقفار، »
 « وإفهام بعضها عن بعض منطقها و ما يفهم به أولادها عنها و نقلها الغذاء إليها ثم »
 « تأليف ألوانها حمرة مع صفرة و بياض مع حمرة و أنه ما لا يكاد عيوننا تستبينه، »
 « لدمامة خلقها لا تراها عيوننا ولا تلمسه أيدينا علمنا أن خالق هذا الخلق لطيف، »
 « لطف بخلق ما سميناه بالعلاج ولا أداة ولا آلة و أن كل صانع شيء فمن شيء، »
 « صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق و صنع لامن شيء. »

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني، ومحمد بن الحسن،
 عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام)
 قال : العلامة : الفتح بن يزيد الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام و

اختلفوا فيه (١) أنه هو الرضا أو الثالث عليه السلام والرجل مجهول والاسناد إليه مدخول. وقيل: المراد به إمام الرضا عليه السلام كما يلوح من كتاب التوحيد للصدوق وإمام الثالث كما يلوح من كشف الغمة.

أقول: وقد نقل الصدوق - رحمه الله - في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام هذا الحديث بهذا السند عن الرضا عليه السلام (قال: سمعته يقول: وهو اللطيف الخبير) يعني هو اللطيف بدقائق الأشياء والخبير بحقايقها (السميع البصير) يعني هو السميع للأصوات الخفية من الحيوان الصغار في لجج البحار (٢) و بطون القفار والبصير للأشياء الدقيقة مما لا يكاد يدرك بلحظ العيون وطرف الأبصار (الواحد الأحد الصمد) يعني هو الواحد المطلق الذي لا تعدد فيه ذاتاً و صفة والأحد المستنكف عن الشريك والنظير والصمد الذي يلوذه جمع الكليات ويرجع إليه جميع الممكنات (لم يلد ولم يولد) يعني لم يكن له ولد وزوجة ولم يكن له والدوام تترده عن لواحق الشهوة وتوابع الجسم وخواص الأماكن ومعائب الافتقار وسمات الحدوث (ولم يكن له كفواً أحد) المقصود نفى إمكان وجود الكفولة لا بيان عدم وجوده مع إمكانه (ولو كان كما تقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المشي من المنشأ) إذ لو وقع التشابه بين الواجب والممكن فإن دخل الممكن في حد الواجب لزم أن يكون الممكن واجباً خالقاً وإن دخل الواجب في حد الممكن

(١) قوله «و اختلفوا فيه» روايته عن الرضا وعن الهادي عليهما السلام ممكن محتمل إذ لا يبعد بقاؤه من زمن الرضا «ع» إلى عصر الهادي (ع) ولم يكن الفاصلة بين قتل الرضا (ع) وإمامة الهادي (ع) إلا عشرين سنة وفتح بن يزيد مجهول الحال وراويته مختار بن محمد بن مختار غير مذكور في الرجال وإنما ذكروا مختار بن بلال أو هلال ابن مختار و أما ابن محمد بن مختار فكان متأخراً عن الشيخ الطوسي (ره) ذكره الشيخ منتجب الدين في الفهرست ويوجد رواية الفتح بن يزيد عن الرضا صريحاً في كثير من أبواب الفقه يطلب من مقلانيه. (ش)

(٢) قوله «و في لجج البحار» فيه تعسف إذ ليس لحيوان الماء صوت. (ش)

لزم أن يكون الواجب ممكناً مخلوقاً، وعلى التقديرين يقع الاشتباه بين الخالق والمخلوق ولم يتميز أحدهما عن الآخر. وفي كتابي التوحيد و عيون أخبار الرضا عليه السلام للصدوق رضي الله عنه هكذا « ولم يكن كفواً أحد منشيء الأشياء و مجسم م الأجسام و مصور الصور لو كان كما تقول المشبهة » و في العيون « لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق - إلى آخر الحديث » (لكنه المنشيء) وحده لا يشاركه في الابداع والانشاء أحد و كل ما سواه منشأ مخلوق (فرق بين من جسمه وصورة و أنشأه) أي فرق بين مجعولاته و ميز بين مخلوقاته بأن جعل بعضها جسماً و بعضها صورة و بعضها غير ذلك ، و ميز أيضاً بين الأجسام والصور بحيث لا يشبه شيء منها بما يماثله من نظائره (إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هوشياً) « إذ » متعلق بفرق و ظرف له يعني أن الفرق المذكور وقع في وقت لم يكن معه عز شأنه في ذلك الوقت شيء حتى يقع بينهما التشابه والتماثل و إذا لم يكن التشابه واقعاً في ذلك الوقت لا يجوز أن يقع في وقت من الأوقات وإلا لزم النقص فيه جلّ وعزّ و أنه محال (قلت : أجل جعلني الله فداك) أجل بفتح الهمزة و الجيم و سكون اللام من حروف التصديق لأن المخاطب يصدق بها ما يقوله المتكلم (لكنت قلت : الأحد الصمد و قلت : لا يشبهه شيء والله واحد والإنسان واحد أليس قد تشابهت الوجدانية ؟) توهم من قلة التدبر أن كلامه عليه السلام مشتمل على التناقض، ثم الاستفهام إن كان على حقيقته فالأمر فيه سهل لأن الغرض منه استعمال مجهول، و إن كان للتقرير أو التوبيخ ففيه سوء أدب بل كفر قال: يافتح أحلت ثبّتك الله) أي تكلمت بالمحال أو هل تحوّلت و انتقلت عن عقيدتك على أن تكون الهمزة للاستفهام والدعاء بالثبوت يناسب كلا الاحتمالين (إنما التشبيه في المعاني) هذا الحصر ممّا اتفق عليه أرباب العربية وأصحاب اللسان سواء أريد بالمعاني طرفا التشبيه أو أريد بها الجامع بينهما (فأما في الأسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمى) في بعض النسخ « دالة » وفي بعضها دليل ولا يرد أن اشتراك الأسماء يوجب الاشتراك والتشابه في المعنى فإن كون كل واحد منهما صاحب هذا الاسم و مسمى به معنى مشترك بينهما فيقع التشبيه بذلك المعنى

لأن هذا المعنى أمر اعتباري لا تحقق له بوجه، و اعتباره و عدم اعتباره لا يوجب تغيير الذات أصلاً (و ذلك) إشارة إلى ما علم سابقاً وهو أنه لا تشبيه في المعنى (إن الإنسان و إن قيل واحد فإنه) (١) أي فإن القائل (يخبر) بقوله واحد (أنه جثة واحدة) الجثة شخص الإنسان (و ليس باثنين) يعني أن الواحد إذا أطلق على الإنسان يراد به الواحد العددي الذي هو نصف الاثنين و مبدء الكثرة و جزء لمراتب الأعداد الغير المتناهية ، والمسمى به بهذا المعنى لا ينافيه التركيب و التأليف والتجزئة والائتلاف بمهية وإنسية و صفة و كيفية و هيئة و أيئية كما أشار إليه بقوله (و الانسان نفسه ليس بواحد) يعني اسمه واحد لا نفسه و شخصه (لأن أعضاءه مختلفة) كالرأس واليد والرجل والأذن والأنف إلى غير ذلك (وألوانه مختلفة) كالبياض و السواد و الحمرة و الصفرة والكدرة إلى غير ذلك (ومن ألوانه مختلفة غير واحد) في الكلام حذف بقرينة المقام أي و من أعضائه وألوانه مختلفة ليس بواحد، كيف (وهو أجزاء معجزاة ليست بسواء دمه غير لحمه، ولحمه غير دمه، وعصبه غير عروقه، وشعره غير بشرته، وسواده غير بياضه) إنما اقتصر على الأعضاء الظاهرة التي لا جواز لا نكارها لكون دلالتها على التركيب أظهر وإلا فالإنسان أيضاً مهيته غير إنسيته، ونفسه غير مهيته، وذاته غير صفاته ، وقواه غير ذاته ، وجنسه غير فصله ، و فصله غير تشخصاته (و كذلك سائر جميع الخلق) ذكر السائر مع

(١) قوله « ان الانسان و ان قبل أنه واحد » الوحدة على أقسام: الاول الواحد المجازي وهو اشتراك الاثنين أو أكثر في معنى واحد كان يقال الانسان مع الحمار واحد أي متحد في الحيوانية، والسواد والبياض واحد أي مشترك كان في كونهما عرضاً أو لوناً و يشمل التجانس والتماثل والتساوي و التشابه والتناسب والتوازي وغيرها و هي بالترتيب الاشتراك في الجنس والنوع والكم والكيف والنسبة والوضع وغيرها وهذه كلها أقسام الواحد المجازي، القسم الثاني الواحد الحقيقي أي الحقيقي بحسب اللغة يشمل الوحدة الحقة أي الواحد الذي صفته عين ذاته و هو الله تعالى والوحدة غير الحقة أي الذي صفته زائدة كالنقطة والواحد العددي والمفارق مما موضوعه لا يقبل القسمة و كالجسم الواحد والانسان الواحد مما موضوعه يقبله و في جميعها شوب كثرة ولومن ماهية ووجود (ش)

الجميع للمبالغة في جريان هذا الحكم في جميع المخلوقات بحيث لا يشذ منها شيء حتى البسيط فإنها أيضاً مركبة من جنس و فصل و من مهية وإنسية و صفات و كيفية (فالإنسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى) لما عرفت أنه مركب من الأمور المذكورة فهذا نتيجة للسابق (والله تعالى هو واحد لا واحد غيره) لأن الواحد إذا أطلق عليه سبحانه يراد به أنه واحد من جميع الجهات لا تركيب فيه ولا تجزئة ولا تأليف من جنس و فصل و مهية وإنسية وصفة و كيفية فهو الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلاً لا في الذات ولا في مرتبة الذات ولا بعد الذات، وهو مستقر بالواحد بهذا المعنى لا يشار به أحد من الممكنات إذ شيء منها لا يخلوا من تعدد وتكثر، ومن ثم اشتهر أن عالم الامكان عالم الكثرة، لا يوجد فيه معنى الوحدة أصلاً (لا اختلاف فيه ولا تفاوت) أي لا اختلاف في ذاته لا تنفاء التركيب ولا تفاوت بين ذاته و صفاته لا تنفاء الزيادة (ولا زيادة ولا نقصان) لا امتناع اتصاف بالجسمية والمقدار (فأما الإنسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى غير أنه بالاجتماع شيء واحد) الظاهر أن قولهم من أجزاء مختلفة متعلق بالمؤلف وأن المؤلف خبر المبتدأ وهو الإنسان وأن «المخلوق المصنوع» صفة للإنسان يعني أن الإنسان المخلوق المصنوع مؤلف من أجزاء مختلفة كما عرفت ومن جواهر شتى وهي الجنس والفصل وغيرهما فليس بواحد في الحقيقة وإنما صار باجتماع هذه الأجزاء شيئاً واحداً عديداً، وإنما قلنا الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يكون متعلقاً بالمصنوع و يكون المصنوع خبر المبتدأ، و يحتمل أيضاً أن يكون خبر المبتدأ لكنه بعيد (قلت جعلت فداك فرجت عني فرج الله عنك) (١) قال الجوهري:

(١) قوله «فرجت عني فرج الله عنك» قوله: «فرج الله عنك» من التحيات في تمارف الناس ولم يقصد به غيره . وهذا الذي اختلج في ذهن السائل واستشكله حتى رفعه الامام (ع) هو الذي يختلج في ذهن أكثر الناس لاشتباه الاشتراك بالشكك ولا يسهل عليهم تصور معنى واحد مختلف الأفراد في الكثرة والقلة كما ترى في اختلاف المتأخرين في الصحيح والاعم و تصوير الجامع في الاصول كالصلوة مختلف أفرادها في كثرة الاجزاء والشرائط و قلنها بحسب اختلاف الحالات في السفر والحضر والصحة والمرض و واجد الماء وفاقدها، فمفهوما

الفرج من الغم تقول فرج الله غمك تفريجاً وكذلك فرج الله غمك يفرج بالكسر فعلى هذا يجوز في فرجت وفرج الله التخفيف والتشديد والمفعول محذوف للدلالة على التعميم (فقولك اللطيف الخبير فسرّه لي كما فسّرت الواحد) (١) على وجه

مشكك و ان كان واحداً وليس مشتركاً لفظياً لمفاهيم متكثرة، وكذلك الواحد يطلق على الله تعالى وعلى الممكنات وليس مشتركاً لفظياً و ان كان مشككاً فبين الامام (ع) الفرق بين الاشتراك والتشكيك والحق انها مشتركة معنى و ان اختلفت مصاديقها ونقل الشارح القزويني عن المحدث الاسترآبادي أنها مشتركة لفظاً وليس بشيء و سيجي لذلك تنمة في في شرح الحديث اللاحق ان شاء الله عند اختيار الشارح الاشتراك اللفظي. (ش).

(١) قوله اللطيف الخبير فسرّه لي ، يعلم من ذلك أن الغرض من تفسير هذه الاسماء دفع ما يوهم التشبيه و أن لا يعتقد في الله تعالى صفات الاجسام على ما كان عليه أهل الحشو أصحاب الحديث من العامة على مقتضى جمودهم على حمل الالفاظ على الظاهر المتبادر منها كما هو دأبهم والفرق بين ما يتعلق بالعمل وبين ما يتعلق بالتوحيد و امثاله ان ظاهر الالفاظ في الفروع والتكاليف حجة بخلاف التوحيد و امثاله اذ يستحيل على الحكيم تعالى في الفروع أن يأمر عباده بالفاظ لا يفهمون معناها حتى يمثلوا أو يدل ظاهرها على خلاف مراده بخلاف ما لا يتعلق بالتكليف والعمل اذ لا يستحيل أن يريد بالالفاظ خلاف ظواهرها و يؤخر بيانها الى وقت آخر وقال علماؤنا في التكليف أيضاً لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة و يجوز تأخيرها عن وقت الخطاب وعليهذا فما لا يتعلق بالعمل يجوز تأخير بيانه مطلقاً اذ ليس فيه وقت حاجة الى العمل و على الناس أن يتعرفوا بمفادها الواقعي اجمالاً و لذلك تدرى أن تفسير الاسماء غير متواتر من صدر الاسلام عند جميع فرق المسلمين كتواتر تفسير الصلوة والصوم والحج وكان أكثرهم لا يعرفون معاني الواحد واللطيف وغيره من الصفات ، و أما الشارح المولى خليل القزويني فقال: الغرض من هذا الحديث رد اليهود والفلاسفة والزنادقة و بنى العباس و بيان أن فاعل النفوس الناطقة و ما تحت فلك القمر هو الله تعالى اللطيف الخبير و ليس له كفو و نظير و أما هؤلاء فقد أثبتوا التجرد لغير الله تعالى ونفوذ الارادة و قالوا ان فاعلنا مجرد صادر بالايجاب من مجرد . . . الى آخر ما قال.

وفيه أن اليهود لم يعهد منهم القول بالايجاب بل الله تعالى في مذهبهم فاعل مختار*

أزال الشبهة عني و انشرح بذلك صدري (فإني أعلم) على سبيل الإجمال (أنَّ لطفه على خلاف لطف خلقه) الذي هو رقعة القوام أو صغر الحجم أو عدم اللون أو التلطف في الأمر والرُّقُّ للمستندين إلى لين الطبيعة (للفصل) بالصاد المهملة أي للفرق الظاهر بينه وبين خلقه فلا يجوز أن يكون لطفه كلطفهم وفي بعض النسخ « للفضل » بالصاد المعجمة أي للفضل له سبحانه على خلقه (غير أنني أحبُّ أن تشرح ذلك لي ، فقال : يفتح إنما قلنا : اللطيف للخلق اللطيف) الخلق مصدر بمعنى الإيجاد واللطيف صفة له يعني إنما قلنا الله تعالى : إنه لطيف للإيجاد اللطيف وإنما وصف الإيجاد باللطيف باعتبار تعلُّقه بشيء لطيف ولو لم يكن الخلق مصدرًا بحرف التعريف و كان مضافاً إلى اللطيف إضافة المصدر إلى المفعول كما وقع في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام حيث قال : « إنما قلنا اللطيف لخلق اللطيف » لكن أظهر في إفادة المقصود ، ويحتمل أن يكون الخلق بمعنى المخلوق يعني إنما قلنا : إنه تعالى لطيف لمكان المخلوق اللطيف ، ومحصل الاحتمالين أنه لطيف باعتبار أنه خلق

بخلق السموات والأرض بإرادته ، وأما بنو العباس فمقتضى التدبر والاعتبار أنهم كسائر الناس من بنى عقيل وبنى تميم وبنى يشركان فيهم من العقائد ما كان في غيرهم لم يختصوا بمذهب ولعل بعضهم كانوا على مذهب الزنادقة وبعضهم على مذهب أهل السنة أو الشيعة ، وأما الزنادقة فما كانوا يمتزفون بموجود مجرد على ما مر لا بوجود الواجب تعالى ولا العقل ولا النفس ولم يقولوا بإيجاب في العلة والمعلول أصلاً بل باختلاط النور والظلمة بالبخت والاتفاق ولا يناسب هذا الحديث أقوالهم البتة ، وأما الفلاسفة فليسوا على مذهب واحد بل بعضهم سني وبعضهم شيعي وبعضهم ملحد وكثير منهم من النصارى أو اليهود أو المشركين و انهم وإن اعتقدوا تجرد النفوس والعقول ولكن ليس في الحديث إشارة إلى اعتقادهم أصلاً و ليس من مذهبهم الإيجاب والاضطرار في واجب الوجود ولا في العقول وإنما استفاد الشارح المذكور ذلك بقياس رتبته في هذه من الشكل الثاني هكذا : واجب الوجود علة تامة ولا شيء من الفاعل المختار بعلة تامة أنتج واجب الوجود ليس بفاعل مختار ، والكبرى ممنوعة إذ لا يمنع أن يريد الفاعل المختار صدور الفعل عنه دائماً وانحصار العلة التامة في الفاعل غير الشاعر لفعله المضطر فيه ممنوع جداً . (ش)

خلقاً لطيفاً مع جميع ما يحتاج إليه في نشوه و بقائه من القوة السامعة والباصرة و
اللامسة وغيرها من القوى الظاهرة و الباطنة و أودع جميع ذلك فيه مع صغر
حجمه بحيث لا تستبينه أحداق العيون و نواظر الأبصار (لعلمه بالشيء اللطيف)
الظاهر أنه تعليل ثان لتسميته تعالى باللطيف وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي
كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «ولعلمه» بالواو و هو الأظهر و إنما قلنا الظاهر
ذلك لأنه يحتمل أن يكون تعليلاً لتسميته تعالى بالخير لأن السائل سأل عن
تفسير اللطيف الخير جميعاً ، إلا أن هذا الاحتمال بعيد نظراً إلى ظاهر قوله
عليه السلام : « إنما قلنا اللطيف » حيث لم يذكر الخير ، اللهم إلا أن يقال : اكتفى
بذكر اللطيف عن ذكر الخير تعويلاً على قرينة السؤال ، ولما أشار بقول كلي على
سبيل الاجمال (١) إلى أنه تعالى لطيف باعتبار خلقه خلقاً لطيفاً و علمه بالخلق اللطيف
أراد أن ينبه على ذكر بعض مخلوقاته اللطيفة على سبيل التفصيل و بين لطف صنعه في
صغر ما خلقه و أحكم خلقه و أتقن تركيبه و فلق سمعه و بصره و سوّى عظمه و
بشره على غاية صغره فقال (أو لا ترى) بالواو في أكثر النسخ و في بعضها لا ترى
بدونها (وفقك الله و ثبتك) حذف متعلق الفعلين للدلالة على تعميمه و شموله
للخيرات كلها (إلى أثر صنعه في النبات اللطيف و غير اللطيف) قد ذكرنا في
المجلد الأول من جملة ذلك الأثر ما دل على كمال علمه تعالى سبحانه بالاشياء
الدقيقة والأمور الخفية و من أراد الاطلاع عليه على وجه أكمل فليرجع إلى
كتاب توحيد المفضل المنقول عن أبي عبد الله عليه السلام (ومن الخلق اللطيف و من
الحيوان الصغار) الصغار بالضم الصغير قال الجوهري صغر الشيء فهو صغير و صغار بالضم
(و من البعوض) البعوض البق والواحدة البعوضة (و الجرجس) بكسر جيمين

(١) قوله وعلى سبيل الاجمال ، وهذا الاعتقاد الاجمالي كاف في تفاصيل أصول الدين
اذ لم يكن الراوى قبل أن يجيب الامام (ع) و يفسر له معنى اللطيف ضالا بسبب اجمال
الاعتقاد و انما زادت معرفته بسبب التفسير ، وكذا التكليف في جميع ما يشبهه على الانسان من
تفاصيل المبدء والمعاد و جب عليه الاعتراف به اجمالاً و ايكال تفسيره و حقيقته الى أهله و الى
أن يحين حينه . (ش)

بينهما راء ساكنة لغة في القرقرس و هو البعوض الصغار فذكره بعد البعوض من باب ذكر الخاص بعد العام (وما هو أصغر منها ما لا يكاد تستبينه العيون (١) بل لا يكاد يستبان لصغره) الموجب لخفض الامتياز وتقارب الجثث (الذكور من الأُنثى والحدث المولود من القديم) الحدث بالتحريك الحادث و ذلك لغاية صغر القديم بحيث يكون الحادث مثله في الجثة فلا يتميز عنه (فلما رأينا صغر ذلك في لطفه) أي فلما رأينا صغر جسمه مع لطف هيئته التي عليها صورته و صورة أعضائه فقي بمعنى مع ، و يحتمل الظرفية أيضاً (و اهداءه) عطف على صغر ذلك أو على لطفه (للسفاد) أي نزال الذكر على الأنثى قضاء للشهوة و طلباً للذة (والهرب من الموت) وما ذلك إلا لأن له قوة مدركة للموت والحياة و منافعهما و مضارهما ولا يعلم قدر

(١) قوله «ما لا يكاد يستبينه العيون» لما كان القرض تفهيم معنى اللطيف للمخاطب و الواجب الاستشهاد بحيوان يعترف بوجوده ، ذكر (ع) أولاً من الحيوان الصغار ما رآه المخاطب وكان من غاية الصغر بمثابة يقرب من أن لا يرى وقد ثبت في زماننا بمنظارات مكبرة وجود حيوان لا يرى بالبصر أصلاً (غير ما يسمى بالميكروب والجراثيم وفيروس مما هو من خلية واحدة) بل حيوان تام ذي رأس و بدن و جوارح و أشار إليه (ع) بعد ذلك بقوله لا ترا عيوننا ومنه عامل الجرب في الإنسان والحيوان و ذكر الطنطاوى في المجلد الخامس والعشرين في الصفحة ١٣٦ هذا الحيوان قال هي نوع من المنكبيوت فلما ترى بالعين المجردة وهذه تحدث تحت الجلد ثلثة تكون سبباً للمرض الذي ذكرناه ولقد كان الناس من قبل يظنون أن ذلك المرض الجلدي ليس له سبب من خارج، ولقد ثبت الآن ثبوتاً قاطعاً أن سبب ذلك المرض إنما هو وجود هذه الحشرة تحت الجلد. أن ذلك محل المرض الذي فتكت به تلك الحشرة بما يسمى مرهم الكبريت أو دهن الكبريت كاف لطرد ذلك المرض انتهى. وما ذكره من العلاج بالكبريت مأخوذ من القدماء وإن نسبة الطنطاوى إلى الطب الجديد وخطأ السابقين فقد عد الشيخ في القانون من خواص الكبريت قلعه للجرب بالجملة هذا حيوان كامل من جنس المناكب رأيت تصويره منه ذكر وأنثى وله رأس وأرجل ويسفد و يبيض في النقب الذي يحفره على جلد الإنسان وكثير من الحيوانات ومعدلك لا يرى بالبصر لصغره وربما يجتمع من ضم خمسة من أفرادها ميليمتر واحد (ش)

تلك القوة وقدر محلها إلهو (والجمع لما يصلحه) يجمع في الحر للبرد و في الصيف للشتاء و في أيام تمكنه من الحركة أيام عجزه عنها ، و هو عارف بقوانين معاشه و نظام أحواله و تدبير وجوده و تحصيل بقائه (و ما في لجج البحار) عطف علي ما يصلحه لبيانه و تفسيره ، وفي كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام « ممّا في لجج البحار » و هو الأظهر في البيان و عطفه على صغر ذلك أيضاً محتمل (و ما في لحاء الأشجار) اللحاء بالكسر والمدّ قشر الشجر (والمفاوز والقفار) فكل وإن كان في غاية الصغر ونهاية الضعف و كمال دقة ما يقوم به شخصه من العظام والعصب والأوتار (١) والعروق والرّباطات و غير ذلك من الأجزاء والاعضاء التي لا يعلم تشريحها إلهو ، يطلب رزقه و ما يصلح به أمره بإعلام إلهي و إلهام رباني حيث هيأ له الصانع القدير و قدّر له العليم الخبير (و إفهام بعضها عن بعض منطقها) (٢)

(١) قوله « من العظام والعصب والأوتار » اختص المفسر الطنطاوي بذكر تفاصيل هذه الأمور ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بتفسيره وقد أورد في تفسير سورة النمل الصفحة ١٥٤ وما بعدها من المجلد الثالث عشر في وصف عين النملة ما حاصله ان لها خمسة أعين ثلاث بسيطة في مقدم الرأس و اثنتين مركبتين كل واحدة من مائتي عين على جانبي الرأس و كل واحدة من هذه الأربعمائة تتركب من قرنية و حولها اهداب و تحت القرنية مخروط تحته العدسية كالبلور (وهي التي نسميها الرطوبة الجليدية و في اصطلاح العامة انسان العين) الى غير ذلك من النسوج كالشبكة والغشاءات الفاصلة بين كل واحدة واخرى و اعصاب يصل العين بالدماغ ليدرك الحيوان فما ترى في صغر هذه الاعضاء مع أن مجموع الأربعمائة لا ترى بالبصر لغاية صغرها (ش)

(٢) قوله « و افهام بعض عن بعض منطقها » و ذكر الطنطاوي تفصيلا في حياة النمل الاجتماعية و منطقها و تربية صغارها لانسطيع نقلها تفصيلا ومما قال أن الملكة اذا باضت تتجمع النملات العاملات حولها و تحمل البيوض بأفواهها و تمضي بها الى المكان الدافئ الذي أعدته لها و هناك تشرع تعرف البيوض بحسب حجمها فتضع الكبيرات في صف و الصغيرات في صف و متى نفقت بيوضها و خرجت تضعها العاملات في شكل دائرة و تجعل رؤوسها الى خارج الدائرة لكي تسهل عليها تغذيتها، ثم ان المربيات تبالغ في تنظيف *

الإفهام إما بكسر الهمزة أو بفتحها ولفظة «عن» وفهم بعض منطقها كما في كتاب العيون يرجح الثاني وضمير «منطقها» يعود على الأول إلى البعض الأول وعلى الثاني إلى البعض الثاني، والتأنيث باعتبار إرادة البعوضة أو الحيوانات والمراد بمنطقها إما ما دل على مطالبها ومقاصدها من الحركات والإشارات والأصوات على سبيل الاستعارة، أو المراد به النطق الحقيقي المشتمل على الصوت والتقطيع ويؤيد الثاني ظاهر قوله تعالى «وإذا قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده» (وما يفهم به أولادها عنها) من الحركات والرموز الخفية التي ألهمها الصانع الخبير (و نقلها الغذاء) بالمناكير والأفواه والأنياب (إليها) أي إلى أولادها قبل استكمالها تعطفاً بها وتحسناً عليها (ثم تأليف ألوانها)

أو كراهيها ولا سيما أو كراهيها الصغار وتضع في عشوش الصغار نوعاً من الاسفنج تصنعه من المسواد الناعمة المختلفة فتمتئ تسخت خراطيم النملات وعلق الوحل على أفواهها تسرع المربيات إلى هذا الاسفنج وتمسكه وتمسح به أفواه الصغيرات وخراطيمها انتهى. و حكى في الصفحة ١٤٤ قصة حرب وقعت بين قريتين من قرى النمل بينهما مستنقع ماء صغير والقي عليه خشبة صارت كالجسر وكان من حكاية حربهم أن نملة من إحدى القبيلتين خرجت فرأت صفوف أخرى قادمة تندفق على الجسر فأسرعت إلى عشاها وأبلغت الخبر إلى قبيلتها فما لبثت هذه أن خرجت أيضاً صفوفاً للقتال وجرت المعركة الهائلة دامت أربعة أيام بلياليها وفي خلالها حدثت هدنة بضع ساعات والظاهر أن نملة لم تستطع ضبط غضبها فخرقت شروط الهدنة واستؤنفت المعركة ثانياً وشوهد عدد عديد من الجرحى تننفض في مصارعها وأما القتيلات فكانت مطروحة في مصارع مختلفة بالاحراك. انتهى. بتلخيص وأورد في الصفحة ١٦٣ رسم منازلها و صورة البيوت والحجرات ومخازن الأقوات والغرف المعدة لتربية الصغار وجمع البيوض وجبانة لدفن الموتى فإن النمل تدفن اجساد موتاهها.

ولا يخفى أن هذه الحياة الاجتماعية لا يمكن إلا بأن يفهم بعضها ما يريد الآخر قال أن ذلك بتبادل الخواطر ويحدث بين أفكارهما تيار نظير التلغراف اللاسلكي وقال: أن السبب في ضعف هذه الملكة في الإنسان هو عدم استعمالها بعد أن تمكن من الكلام و الخطابة . (ش)

عطف على صغر ذلك و«ثم» لمجرد التفاوت في الرتبة فإن تأليف الألوان وإشارتها وإظهار كل واحد منها مع كمال الاختلاط من أعظم أدلة على كمال لطيف الصانع وعلمه بدقائق الأشياء (حمرة مع صفرة و بياض مع حمرة) حمرة بالجر بيان للألوان أي ثم تأليف حمرة مع صفرة ، وبالرفع خبر مبتدأ محذوف و هو ضمير الرّاجع إلى الألوان و ما بعدها صفة لها ، وفي كتاب العيون « حمرة مع صفرة و بياضاً مع خضرة » بنصب بياضاً فوجب نصب حمرة أيضاً بتقدير أعني أو على أنها حال من الألوان (و أنه ما لا يكاد عيوننا تستبينه) و أنه بفتح الهمزة وتشديد النون عطف على « صغر ذلك » و قال بعض الأفاضل : و انه بسكون النون و فتح الهاء أمرٌ من نهى ينهي والموصول منصوب على المفعولية و عبارة عن الأجزاء و المعنى أسكت عما لا تدركه عيوننا من أجزائها و تأليف بعضها مع بعض شبه السكوت عن الشيء بالنهي عنه في عدم اجرائه على اللسان والأمر بالسكوت عنه لعدم إمكان تفصيله (لدمامة خلقها) الدمامة بفتح الدال المهملة الحقارة والدثيم كأمير الحقير و تذكير ضمير الموصول تارة و تأنيثه أخرى باعتبار اللفظ والمعنى (لا تراه عيوننا ولا تلمسه أيدينا) لأن صغر الحجم و حقارة المقدار على وجه الكمال أخرجه من أن تدركه العين أو تناله اليد « ولا تراه » إما استيناف أو بمنزلة إضراب عن قوله « لا يكاد » و نصبه على الحال بعيد لعدم ظهور عامل له (علمنا) جواب لما (أن خالق هذا الخلق) الذي أقامه على قوائمه و بناء على دعائمه مع حقارة بنيته و لطافة هيئته و ركب فيها من لطائف الصنعة و أودعها من طرائف الحكمة ما عرفت (لطيف لطف بخلق ما سميناه) أي رفق به و دقق خلقه و علم دقائق مصالحه وأعطاها ما يليق بحاله من الحقيق والنقيير (بالعلاج) أي بلا مباشرة بالأعضاء و الجوارح أو بالتجربة و لامزاولة و لاتدرج ، تقول : عالجت الشيء معالجة و علاجاً إذا زاولته ومارسته (ولا أداة ولا آلة) العطف للتفسير قال الجوهري : الأداة الآلة ويحتمل أن يراد بالأداة الاداة البدنية مثل القوى الجسمانية و بالآلة الآلة الخارجية كالمنشار والمنحت وغيرهما مما يحتاج إليه الصانع الزماني

و يحتمل أيضاً أن يراد بالآلة المادّة والمدّة وبالأداة الصفة الزائدة و عدم استناد فعله تعالى إليهما على جميع التقادير ظاهراً، فهما من الأمور الحادثة المتعلقة بأمر حادث لا يتم فعله إلاّ بها و يفتقر في كماله إليها والله جلّ شأنه قديم كامل في ذاته و فعله لا يفتقر إلى شيء أصلاً (و إنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لأمّن شيء) أشار بذلك إلى الفرق بين الصانع الحادث الناقص في حدّ ذاته و بين الصانع القديم الكامل في مرتبة ذاته الحقّة القدّوسيّة بأنّ الأوّل كما هو نفسه زمانيّ و ماديّ ومدّيّ و آليّ كذلك فعله و صنعه زمانيّ و ماديّ و مدّيّ و آليّ لاستحالة أن يفعل هو بلا علاج ولا مزاولة ولا أداة ولا آلة ولا مادة ولا مدّة شيئاً، وأمّا الثاني فكما أنّ ذاته الحقّة منزّهة عن جميع النقايس و الافتقار كذلك صنعه للمجعولات الماديّة و فعله للمخلوقات المدّيّة منزّه عن النقص و الافتقار (١) إلى العلاج والأداة والآلة والمادّة والمدّة سبحانه من إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون.

فإن قلت : عطف قوله « و إنّ كلّ صانع شيء » على جواب لما يشعر بأنّ هذا أيضاً علمناه من السابق و ليس في السابق ما يدلّ عليه فما وجه ذلك ؟ قلت: الوجه فيه أنّا إذا علمنا من السابق أنّ الصانع الحقّ لطيف بالمعنى المذكور فقد علمنا أنّ كلّ صانع غيره ليس بلطيف بذلك المعنى لاستحالة وقوع التشابه بينهما في أمر من الأمور فقد دلّ السابق التزاماً على أنّ كلّ صانع غيره تعالى فمن شيء صنع .

((الاصل))

٢- « عليّ بن محمّد رسلاً عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قال : إعلم »

(١) قوله « عن النفس و الافتقار » إذا كان صنعه من شيء لزم وجود شيء كالمادة قبل وجوده تعالى أو معه و هو يستلزم كون المادة واجب الوجود بالذات، و يلزم منه تعدد الواجب و هو باطل فلا بد أن يكون المادة مخلوقة ولا يجوز أن يكون صنعه تعالى عن شيء. (ش)

« علمك الله الخير أن الله تبارك وتعالى قديمٌ والقدم صفته التي دلّت العاقل على »
« أنه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار العامة معجزة »
« الصفة أنه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقاءه ، و بطل قول من زعم أنه كان »
« قبله أو كان معه شيء و ذلك أنه لو كان معه شيء في بقاءه لم يجز أن يكون »
« خالقاً له لأنه لم يزل معه ، فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه ولو كان قبله »
« شيء كان الأول ذلك الشيء لاهذا وكان الأول أولى بأن يكون خالقاً للأول »
« ثم وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء دعا الخلق إذ خلقهم و تعبدهم و ابتلاهم »
« إلى أن يدعوه بها فسمى نفسه سمياً ، بصيراً ، قادراً ، قائماً ، ناطقاً ، ظاهراً ، »
« باطناً ، لطيفاً ، خبيراً ، قوياً ، عزيزاً ، حكيماً ، عليماً و ما أشبه هذه الاسماء »
« فلمّا رأى ذلك من أسمائه القالون المكذّبون وقد سمعونا نحدث عن الله أنه »
« لا شيء مثله ولا شيء من الخلق في حاله قالوا : أخبرونا إذا زعمتم أنه لا مثل »
« لله ولا شبه له ، كيف شار كنموه في أسمائه الحسنى فتسمّيتهم بجمعيتها ؟ فان في »
« ذلك دليلاً على أنكم مثله في حالاته كلّها أو في بعضها دون بعض إذ جمعتم »
« الاسماء الطيبة قبلهم : إن الله تبارك وتعالى ألزم العباد أسماء من أسمائه على »
« اختلاف المعاني و ذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين والدليل على »
« ذلك قول الناس الجائر عندهم الشائع و هو الذي خاطب الله به الخلق فكلمهم »
« بما يعقلون ليكون عليهم حجة في تضییع ما ضیعوا فقد يقال للرجل : كلب »
« و حمار ، و ثور ، و سكرة ، و علقمة ، و أسد كل ذلك على خلافه وحالاته »
« لم تقع الاسامي على معانيها التي كانت بنيت عليه ، لان الانسان ليس بأسد ولا »
« كلب فافهم ذلك رحمك الله ، وإنما سمي الله تعالى بالعلم بغير علم حادث علم به »
« الاشياء ، استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره والروية فيما يخلق من خلقه و »
« يفسد ما مضى ممّا أفنى من خلقه ممّا لولم يحضره ذلك العلم و يغيبه كان »
« جاهلاً ضعيفاً ، كما أننا لورأينا علماء الخلق إنما سمّوا بالعلم لعلم حادث إذ »
« كانوا فيه جهلة و ربّما فارقهم العلم بالاشياء فعادوا إلى الجهل . و إنما سمي الله »

« عالمًا لأنه لا يجهل شيئًا. فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم واختلف المعنى »
 « على ما رأيت، وسمي ربنا سميعًا لا يختر فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به كما »
 « أن خرتنا الذي به نسمع لا نقوى به على البصر ولكنه أخبر أنه لا يخفى عليه »
 « شيء من الأصوات، ليس على حد ما سمينا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسمع و »
 « اختلف المعنى وهكذا البصر لا يختر منه أبصر كما أننا نبصر بختر منا لا نتفع »
 « به في غيره ولكن الله بصير لا يحتمل شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم و »
 « اختلف المعنى، وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد »
 « كما قامت الأشياء ولكن قائم يخبر أنه حافظ كقول الرجل القائم »
 « بأمرنا فلان. والله هو القائم على كل نفس بما كسبت. والقائم أيضاً فسي »
 « كلام الناس الباقي. والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرجل: قم بأمر »
 « بني فلان أي اكفهم. والقائم منا قائم على ساق، فقد جمعنا الاسم ولم نجمع »
 « المعنى، وأما اللطيف فليس على قلة وقضاة وصغر ولكن ذلك على التقاذ »
 « في الأشياء والامتناع من أن يدرك، كقولك للرجل: لطف عني هذا الأمر و »
 « لطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك أنه غمض فيه العقل وفات الطلب وعاد »
 « متعمقاً متلطفاً لا يدركه الوهم فكذلك لطف الله تبارك وتعالى عن أن يدرك »
 « بحد أو يحد بوصف واللطافة منا الصغر والقلة، فقد جمعنا الاسم واختلف »
 « المعنى، وأما الخير فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته ليس للتجربة ولالاعتبار »
 « بالأشياء فعند التجربة والاعتبار علما ولولاها ما علم لأن من كان كذلك »
 « كان جاهلاً، والله لم يزل خيراً بما يخلق والخير من الناس المستخير عن جهل »
 « المتعلم، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى، وأما الظاهر فليس من أجل أنه »
 « علا الأشياء بر كوب فوقها وقعود عليها وتسّم لذراها ولكن ذلك لقهره ولغلبته »
 « الأشياء وقدرته عليها كقول الرجل: ظهرت على أعدائي وأظهرني الله على »
 « خصمي، يخبر عن الفلج والغلبة، فهكذا ظهر الله على الأشياء، ووجه آخر أنه »
 « الظاهر لمن أراده ولا يخفى عليه شيء وأنه مدبر لكل ما برأ فأبى ظاهر أظهر »
 « وأوضح من الله تبارك وتعالى، لأنك لا تعدم صنعة، حينما توجهت وفيك من آثاره »

« ما يغنيك والظاهر منا البارز بنفسه والمعلوم بحدّه، فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا »
 « المعنى، وأمّا الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها ولكن »
 « ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً وحفظاً وتدبيراً، كقول القائل: أبطنته »
 « يعني خبرته وعلمتُ مكتوم سرّه والباطن منا الغائب في الشيء المستتر وقد »
 « جمعنا الاسم واختلف المعنى، وأمّا القاهر فليس على معنى علاج ونصب واحتيال »
 « ومدارة ومكر، كما يقهر العباد بعضهم بعضاً والمقهور منهم يعود قاهراً والقاهر »
 « يعود مقهوراً ولكن ذلك من الله تبارك وتعالى على أن جميع ما خلق ملبس به »
 « الذلّ لفاعله وقلّة الامتناع لما أراد به لم يخرج منه طرفة عين أن يقول له كن »
 « فيكون، والقاهر منا على ما ذكرتُ ووصفت، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى، و »
 « هكذا جميع الأسماء وإن كنا لم نستجمعها كلها فقد يكفي الاعتبار بما »
 « ألقينا إليك. والله عونك وعوننا في إرشادنا وتوفيقنا.

((الشرح))

(علي بن محمد مرسلًا، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام) هذا الحديث رواه
 الصدوق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام وفي كتاب التوحيد من طريق المصنف
 مسندًا قال: «حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق - رضي الله عنه - قال
 حدثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدثنا علي بن محمد المعروف بعلان، عن محمد بن عيسى
 عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (قال: قال: أعلم علمك الله الخير)
 الخير مفهوم عام شامل لجميع القوانين الشرعية وجزئياتها سواء كانت متعلقة
 بنظام الدنّ أو بنظام الدنّيا وهذا الخطاب عام شامل للموجود والمعدوم ومن هو
 في أصلاب الآباء وأرحام الأمّهات (إن الله تعالى قديم) وجوده ذاتي (١) مستند

(١) قوله « وجوده ذاتي » كذا في تفسير القديم المجلسي - ره - ورفيعا النائي - ره -

لان الذي وجوده عرضي حاصل له من غيره لا بد أن يكون مخلوقاً كما مر في محله، واما
 الشارح القزويني - رحمه الله - فقال المراد بالله هنا فاعل الاجسام سواء كان واجب الوجود لذاته
 أم لا سواء كان بسيطاً أو مركباً من عدة بسائط مجردة وهو عجيب اذ لم يعهد اطلاق كلمة *

إلى ذاته غير مسبوق بالعدم ولا معروض له (والقدم صفته التي دلت العاقل) إما بالاستقلال أو بملاحظة مقدّمة مبرهنة متقرّرة في العقل مسلّمة عند الكلّ وهي أنّه تعالى مبدء لجميع ما سواه (على أنّه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميّته) التي كانت له في مرتبة ذاته الحقّة ومرتبة وجوده الذي هو نفس ذاته القدسيّة، و ستعرف وجه دلالتها عليه (فقد بأن لنا بإقرار العامّة) أي بإقرار عامّة الموجودات كلها بلسان الحال والإمكان و بعضها بلسان المقال والبيان والإقرار إمّا من أقرّ بالحقّ إذا اعترف به أو من أقرّ الحقّ في مكانه فاستقرّ هو. فقول (معجزة الصفة) (١) على

الله على غير واجب الوجود بالذات ولا يصحّ لاحقيقة ولا مجازاً لأن المجاز أيضاً يتوقف على تجويز اللغة ولا يجوز في لغة العرب إطلاق الله مجازاً على غيره تعالى حتى عند المشرّكين والحامل له على ذلك أنّه زعم أن صدر الحديث تقرير مذهب باطل يريد الإمام (ع) نقضه وهو مذهب الفلاسفة والأشاعرة حيث زعموا أن غير الله تعالى أيضاً قديم، أي العقول أو الصفات الثمان التي سموها القدماء الثمانية وهذا أيضاً عجيب لأن الإمام (ع) قال: «اعلم علمك الله الخیر أن الله قديم، ولو كان هذا تقرير مذهب باطل لم يقل (ع) اعلم علمك الله الخیر فإنه لا يأمر بتصديق شيء باطل. (ش)

(١) قوله «معجزة الصفة» اتفق النسخ على اعجام الزاي وهي إما اسم فاعل أو مفعول أو مصدر ميمي. ويحتمل بعيداً أن يكون على وزن مفعلة التي يدل على تكثير الفعل وزيادته مثل «السواك مطهرة للقم» أي كثير التطهير «وصلة الرحم منماة للمال» أي يزيد في نمو المال و قطعها مقربة للأجل، أي يزيد في قرب الأجل. والمعنى أن عامة الناس أقرّوا واعترفوا أو اثبتوا صفة القديم لله تعالى واعترفوا أيضاً بأن هذه الصفة معجزة أي لا يقدرّون على اكتنائها وعاجزون عن الاتصاف بها وتحصيلها لأنفسهم. والإمام (ع) يصبّ هذا الرأي أي الإقرار من العامة و يستشهد بصحة كلامهم وقولهم على مطلوبه. وأما الشارح القزويني فقرأه «معجزة» بالسراء المهملة والمجرورم البطن واتساعه وفسره بأن العامة وسعوا صفة القديم حتى شمل غير الله تعالى من العقول والأفلاك وعلى هذا فلا يمكن استشهاده بالإمام (ع) بهذا الإقرار من العامة و تصويب رأيهم وهو خلاف عبارة الحديث، ولولا أننا نعلم كون القائل من أعظم العلماء لذهب وهما إلى أنّه من أقاصيص جحى. وأورد المجلسي رحمه الله في مرآة العقول عبارة الشارح ثم *

الأول منصوب بنزع الحافض وهو الباء وإن شذّ نزعه في مثله وعلى الثاني منصوب على المفعولية، والمعجزة اسم فاعل من أعجزته بمعنى وجده عاجزاً أو من أعجزته بمعنى جعلته عاجزاً أو من أعجزه الشيء بمعنى فاته وإضافتها إلى «الصفة» والمراد بها القدم من باب إضافة الصفة إلى الموصوف. أي الصفة المعجزة وإنما وصفها بالإعجاز لأنها تجدهم، أو تجعلهم لنباهة شأنها عاجزين عن إدراكهم كنهها وحقيقتها أو عن اتصافهم بها أو عن إقراءهم بأنه تعالى قديم، أو لأنها تقوتهم وهم فاقدون لها، ويحتمل أن يكون المعجزة مصدر عجز عن الشيء عاجزاً ومعجزة بفتح الميم و كسر الجيم وفتحها للإضافة والانتساب وأدنى ملائمة أي إقرار العامة بعجزهم عن تلك الصفة وعدم قدرتهم على الاتصاف بها. هذا الذي ذكرناه في حل هذه العبارة هو ملخص ما ذكره جمع من المتأخرين منهم السيد الداماد والمحقق الشوشتری مع زيادات سنحت للخاطر، وقال بعض الأفاضل: متعلق بالإقرار محذوف والمعجزة اسم مفعول من أعجزه إدافاته وصفة للعامة ومضافة إلى الصفة، يعني بأن لنا بإقرار العامة بفقدان تلك الصفة وفواتها فيهم بأنه تعالى قديم. وفيه أن الأصل عدم الحذف وأن الإضافة اللفظية لا تفيد تعريف المضاف فلا تقع صفة للمعرفة

﴿عبارة رفيع الدين النائيني في شرح هذا الحديث وأوردناها في حاشية الوافي، والفيض - رحمه الله - صوب نسخة عيون أخبار الرضا (ع) وهي هكذا دفن بان لنا بإقرار العامة مع معجزة الصفة أنه لا شيء، وقال كانه سقط كلمة مع من نساخ الكافي ومقصوده بان لنا من شيئين من إقرار العامة ومن معجزة الصفة أنه لا شيء قبل الله، وأظن أن نسخة الكافي أصح وأوضح ولو كان الأمر كما استصوبه لقال (ع) بإقرار العامة مع مفهوم الصفة أي المتبادر من معناها لا منع إعجاز الصفة بغير إعجاز والعجزانما يناسب الإقرار أي العامة أقروا بأنهم عاجزون بالنسبة إلى هذه الصفة أما في فهمها وسر ثبوتها لله تعالى أوفى اثباتها لأنفسهم أو عاجزون عن اثبات شيء معه تعالى. وأما صدور المتألهين - قدس سره - فانه جعل إعجاز الصفة فاعلاً لقوله وبان، وجملة «أنه لا شيء» متعلقة بالإعجاز والمعنى أن بإقرار العامة بان لنا إعجاز الصفة إياهم عن اثبات قديم معه تعالى لان الصفة أعجزتهم وجعلتهم غير قادرين على أن يثبتوا قديماً غيره تعالى و ألزمهم باختصاص الصفة به تعالى. (ش)

و في بعض نسخ لا يعتد به « بهذه الصفة » وهو أظهر . و في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام « مع هذه الصفة » والله أعلم (إنه لاشيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه) (١) أزلاً وأبداً جميعاً ، فلا ينافي ما تقرّر من أن الإنسان باق أبداً لا يموت بعد البعث (و بطل قول من زعم أنه كان قبله) كالتأئين بأنه مركّب فإن الجزء قبل الكل (أو كان معه شيء) كالتأئين بزيادة الوجود والصفات ، و « شيء » مرفوع على سبيل التنازع (و ذلك أنه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون خالقاً له) وإذا لم يكن خالقاً لذلك الشيء لزم تعدّد الواجب لذاته و لزم أيضاً أن لا يكون جل شأنه مبدء لجديع ماسواه و كلاهما باطل (لأنّه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً

(١) قوله « ولا شيء مع الله في بقائه » عقد الباب لشرح أسمائه الحسنی و الفرق بين معانيها اذا اطلق عليه تعالى أو على الممكنات و منها القديم و معناه فيه تعالى أنه لاشيء معه ولا شيء قبله و في غيره مضى امد بعيد و مدة طويلة عن اول وجوده و هذا في كل شيء بحسبه و المرجون القديم هو الذي مضى عليه ستة أشهر و الانسان اذا مضى عليه هذه المدة لا يسمى قديماً .

والببحث عن الحدوث عند المتكلمين يمكن أن يقرر على ثلاثة أوجه: **الاول** اثبات الحدوث للمالم حتى يستدل به على وجود الله تعالى وهذا لا يجوز أن يثبت بالقرآن والحديث واجماع الملل بل يجب أن يثبت بدليل عقلي اذ حجية ظاهر الكتاب و قول المعصوم (ع) يتوقف على اثبات وجوده تعالى أولاً ثم اثبات النبوة و اذا لم يثبت وجود الله تعالى كيف يصدق بالنبی و القرآن والحديث والاجماع بل هو مصادرة .

الثاني اثبات الحدوث بعد الاقرار بالله والنبي والاعتراف بالقرآن وأقوال الانبياء لا ثبات وجوده تعالى بل تبعداً و هذا معقول لكن الظاهر من الاحاديث والاجماع اثبات الحدوث لا ثبات وجوده تعالى لا تبعداً من حيث أن الاعتقاد به أصل برأسه من اصول الدين و كل من عد انكار الحدوث كفراً فانما ذهب اليه لانه يؤدي الى انكار الواجب او اضطراره .

الثالث اطلاق الحدوث على المخلوقة للزوم عرفي بينهما فكما قيل حادث اريد أنه مخلوق و كلما قيل قديم اريد أنه غير مخلوق وهو الظاهر من الروايات بل صريحها عدم كون الحدوث أصلاً برأسه بل هو تساوق لا ثبات الواجب . (ش)

لمن لم يزل معه) في مرتبة ذاته ووجوده، والمخلوق يجب أن يكون بحسب الذات والوجود متأخراً عن الخالق القادر، وذلك لأنَّ وجوده تعالى عين ذاته، فلو كان وجود شيء مامع وجوده غير متأخر عنه كان أيضاً مع ذاته غير متأخر عنها أصلاً. فلا تكون ذاته التي تفعل بالاختيار علّة له لوجوب تقدّمها على المعلول بحسب الرتبة والوجود، فقد ظهر أن القديم لا يجوز أن يكون معلولاً (١) للقادر خلافاً للمبتدعة (٢) (و لو كان قبله شيء كان الأول ذلك الشيء لاهذا) الذي هو

(١) قوله « فقد ظهر أن القديم لا يجوز أن يكون معلولاً » لم يظهر من كلامه (ع) من ذلك شيء اذ لم يفرق بين الفاعل المختار وغيره، وقوله « لم يزل معه فكيف يكون خالقاً » يدل على كون صرف معيته علّة لعدم مخلوقيته من غير تأثير للاختيار وقد ذكرنا سابقاً أن الفاعل المختار لا يستحيل عقلاً ان يريد صدور الفعل عنه دائماً وأن يكون له في كل زمان مخلوق ولا يتصور مانع عن تجويز ذلك الا أن يبين استحالة معلول مستمر باستمرار العلّة ولم يبين و اذا تعقل امكان عدم الفصل الزماني بين المعلول والعلّة كحركة اليد و حركة المفتاح، فانه مع سابقة حركة اليد لفصل بينهما زماناً، فمع امكانه لامانع من ارادة الفاعل المختار هذا الامر الممكن، فالحق أن غرض الامام (ع) اثبات مخلوقية كل شيء له تعالى وأنه ليس في دار الوجود شيء الا وهو محتاج اليه و متأخر عنه في الوجود سواء كان نظير تأخر حركة المفتاح عن حركة اليد أو تأخر خلق السموات والارض عن وجود الله تعالى أو تأخر خلق الانسان عن خلق السموات والارض. (ش)

(٢) قوله « خلافاً للمبتدعة » البديع الشيء الذي لم يعهد نظيره قبله و المبتدعة كل طائفة تخترع في الدين اموراً غير مهودة فيه و انما يتصور وجودهم بعد الاسلام لا قبله و مراد الشارح هنا فرقة من اتباع المشائين مزجوا اصطلاحات الشرع باصطلاحات الفلسفة و قلنا أن الخلط مزلة لافي خصوص اصطلاحات الفلسفة بل اصطلاح كل فن كما أن بعض الناس أفتى بوجوب غسل الجمعة، اذ ورد في الحديث «أن غسل الجمعة واجب» ولم يعلم أن اصطلاح الائمة في الوجوب غيره في اصطلاح أهل الاصول، وهكذا بعض اتباع المشائين لما رأوا قول أرسطو أن الانسان كان مخلوقاً لأول لوجوده تأولوا قصة آدم و حواء و كذلك تأولوا خلق السموات والارض من الدخان أو من الماء وأمثال ذلك*

القبل على الإطلاق وهو المسمى بالله (وكان الأَوَّل) بحسب هذا الفرض (أولى بأن يكون خالقاً للأَوَّل) الذي هو الخالق لجميع ما سواه وهذا خلاف المتقرر الثابت من وجهين: الأَوَّل أن لا يكون المبدء للجميع مبدء للجميع، والثاني أن يكون القديم الواجب حادثاً ممكناً لأن كونه بعد أن لم يكن وصف له بالحدوث اللازم للإمكان. (ثم وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء) أي سمى نفسه بها أو عرف نفسه، وإنما قال بأسماء ولم يقل بمعانيها للدلالة على أنه ليس له صفة زائدة (دعا الخلق) بالنصب على أنه مفعول له مثل «حذر الموت» يعني وصف نفسه بالأسماء لأجل دعائهم إياه بتلك الأسماء (إذ خلقهم وتعبدهم) يعني طلب منهم العبادة والتذلل وغاية الخضوع، وأراد أن يكونوا عبيداً له (وابتلاهم) بالخير والشر واختبرهم بالمصائب والنوائب والجأهم (إلى أن يدعوه بها) أي بتلك الأسماء التي وصف بها نفسه (فسمى نفسه) الفاء لتفسير الوصف المذكور لا للتفريع (سميماً بصيراً قادراً قائماً ناطقاً ظاهراً باطناً لطيفاً خبيراً قوياً عزيزاً حكيماً عليماً وما أشبه هذه الأسماء) من الأسماء المشتركة بينه وبين خلقه الدالة على الذات مع ملاحظة شيء من الصفات (فلما رأى ذلك من أسمائه الغالون المكذبون) الغالي المتجاوز عن الحد من غلا في الأمر يغلو غلواً إذا جاوز فيه الحد وهم قد جاوزوا الحد في أسمائه تعالى حيث جعلوا مبادي اشتقاقها موجودة خارجة زائدة عليه قائمة به، وفي بعض النسخ «القالون» بالقاف من القلى وهو البغض (وقد سمعونا نحدث عن الله أنه لاشيء مثله) بحسب الذات (ولاشيء من الخلق في حاله) بحسب الصفات (قالوا أخبرونا إذا زعمتم أنه

* وكان قول أرسطو هنا فرضاً يستحسنونه لأمرأ برهانياً يتمسكون به وهكذا كانت الفلاسفة قديماً و جديداً حتى في أيامنا هذه ، فربما يستخرجون حقيقة برهانية لا يشك فيها ويستدلون عليها بأدلة موجبة للعلم مثل أن الأرض كرة و أن الخسوف لحيلولة و تارة يدعون رأياً وفرضاً استحساناً من غير دليل علمي على ايجابه مثل قولهم بأن الأرض كانت قطعة انفصلت من الشمس وأن الانسان حصل بالنشوء من قرد أو غيره، وكما لا يجوز خلط اصطلاح الشرع باصطلاحات الفنون كذلك لا يجوز خلط البرهانيات بالاستحسانات و انما يجوز تأويل الظواهر اذا ثبت خلافه بالبرهان اليقيني لا اذا خالف الاستحسانات . (ش)

لامثل لله ولا شبه له كيف شار كتموه في أسمائه الحسنی فتسميتم بجمعها) إذ هذه الأسماء وهي السميع والبصير إلى آخر ما ذكر تطلق عليكم أيضاً (فان في ذلك) أي في مشار كتكم في أسمائه (دليلاً على أنكم مثله في حالاته) التي دلت عليها تلك الأسماء (كلها أو في بعضها دون بعض) التردد إما لعدم تحقق المشاركة في جميع أسمائه تعالى أو لكون المشاركة في البعض كافياً في مقام المناظرة والإلزام (إذ جمعتم الأسماء الطيبة) وذلك دل على أنكم مثله في المعنى إذا الاشتراك في المشتق يقتضي الاشتراك في المشتق منه، وفي كتاب التوحيد وكتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «إذ جمعتم الأسماء الطيبة» ولما أشار إلى منشاء شبهتهم وتقريرها بأن مشار كتكم معه في الأسماء تقتضي مشابهتكم ومماثلتكم معه في المعنى لأن الاسم دليل على المعنى المشترك بينكما أشار إلى الجواب عنها واصله أن الاشتراك هنا من باب الاشتراك في اللفظ دون المعنى بقوله (قيل لهم: إن الله تعالى ألزم العباد أسماء من أسمائه على اختلاف المعاني) أي على سبيل الاشتراك في اللفظ دون المعنى (١) (وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين) من جميع

(١) قوله «على سبيل الاشتراك في اللفظ دون المعنى» هذا خلاف رأى أهل التحقيق لان الصفات عندهم مشتركة معنى كما بينوا في اطلاق الوجود على الله وعلى الممكنات لكن الاشتراك المعنوي لا يوجب التساوي من جميع الجهات فالنور الضعيف والشديد مشتركان في معنى النورية و يطلق النور عليهما بمعنى واحد وان اختلفا في الشدة والضعف ، كذلك الوجود و سائر الصفات في الواجب والممكن ليست نظير لفظ العين في معانيه بل هي معنى واحد اختلف أفراده ففي الواجب وجود شديد فوق ما لا يتناهى و علم و قدرة و حياة كذلك و في الممكن كل ذلك ضعيف غاية الضعف البتة و مقصود الامام وع، بيان اختلاف المصاديق في المعنى لتشكيكه، و يتفق الاشتراك اللفظي والمشكك مع الحقيقة والمجاز في اطلاق لفظ واحد على أمور مختلفة و لذلك شبهه (ع) باطلاق سكرة وعلقة على النبتين وعلى الانسان مع الاختلاف لاشتراكهما في اطلاق لفظ على أمور مختلفة كذلك يطلق العالم على الله وعلى الانسان مع الاختلاف لأن هذا حقيقة وذاك مجاز كما أن المراد من الاشتراك في اللفظ الاشتراك في المفهوم و من الاختلاف في المعنى الاختلاف في أفراد المشكك بحسب المصاديق قال الحكيم السبزواري اذا قلنا انه عالم أو يا عالم بعنوان اجراء أسمائه الحسنی في الادعية و*

الوجوه مثل العين للباصرة والذهب ولا يقع بذلك التماثل والتشابه بينهما، هذا إذا كان ذلك للتمثيل أمّا لو كان للتشبيه كما يشعر به ظاهر الكاف و ظاهر الدليل الآتي المبني على الحقيقة والمجاز، فالمراد بالمعنيين المختلفين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المختلفان في بعض الوجوه المتشابهان أو المتناسبان بوجه آخر و المقصود من التشبيه هنا هو جهة المغايرة والمخالفة دون المناسبة والمثابة، فإن المعنى المجازي للحمّار مثلاً و هو الانسان مخالف لمعناه الحقيقي وإن كان إطلاق الحمّار عليه باعتبار مناسبة خارجه عنه فإذا شبهنا العين بالحمّار باعتبار المعنى أو شبهنا معناها بمعناه فلا شبهة في أن المقصود هو إظهار المخالفة و بيان المغايرة بين معنيها كما هي بين معني الحمّار وأمّا المناسبة التي بين معني الحمّار فأمر غير مقصود في هذا التشبيه أصلاً، فاندفع بذلك ما عسى أن يقال هذا التشبيه يفيد اعتبار المناسبة أو المشابة بين علمه تعالى مثلاً و علم غيره وهذا مؤيد للشبهة لادافع لها (والدليل على ذلك قول الناس الجائز عندهم الشايح) بالشين المعجمة والعين المهملة وفي كتاب العيون « قول الناس الجائز عندهم الشايح » بالسين المهملة والعين المعجمة بمعنى الجائز والمذكور هنا أصوب لخلوّه عن التكرار (و هو الذي خاطب الله به الخلق، فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم حجة (١) في تضييع ماضيّعوا)

الاوراد اما أن يعنى من ينكشف لديه الشيء فقد جاء الاشتراك أولاً فقد جاء المحذورات الاخر يعنى ان حملناه على ضد ذلك المفهوم وهو الجهل لزم المحال وان لم نفهم شيئاً لزم التعطيل... (ش)
(١) قوله « ليكون عليهم حجة » هذا يدل على أن خطاب الله وكلام حججه عليهم السلام وردا على مجرى كلام الناس بعضهم مع بعض وقواعدهم وسننهم فما يتكلف بعض الناس من حمل الفاظ القرآن وبعض الاحاديث على ما لا يسوغ في اللغة العربية غير جائز بل خروج عن طريقة الشرع ولا يرضى به الائمة عليهم السلام، فان قيل: قد ورد في تفسير الايات من ذلك شيء كثير مثل ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله هم الائمة عليهم السلام مع أن إطلاق الشهور وإرادة الائمة ان احتمل صحته فهو مجاز لا يصح في لغة العرب الا بقرينة ولا قرينة بل القرينة على خلافه، قلنا نمنع صحة هذه الروايات أولاً، ونحملها على التمثيل وان الشيء بالشيء يذكر ثانياً، أو على التصريح ببعض أفراد المعنى الكلى من غير نفى الأفراد الاخر ثالثاً كما

من الإيمان والأحكام والأخلاق (١) (فقد يقال للرجل كلبٌ و حمار و ثور و سكرةٌ) السكر- بضم السين المهملة و تشديد الكاف - فارسيٌ معربٌ ، الواحدة سكرة ، و في المغرب: السكر- بالتشديد- ضرب من الرطب مشبه بالسكر المعروف في الحلاوة (و علقمة و أسد) العلقم شجر مر

* في قوله تعالى « يؤمنون بالغيب » أنه الامام الغائب لا انحصار المراد فيه بل هو وأفراده الاخر كالقيامة والملائكة والمعاد وكل ما لا يرى بالعين من الحقائق أيضاً مرادة ، وصرح ببعض أفراده دفماً لشبهة من لا يعترف بكونه مراداً و ذكرنا شيئاً مما يتعلق بهذا المعنى في الصفحة ٣٨٠ من المجلد الثالث . (ش)

(١) قوله «ما صنفوا من الإيمان» والإيمان ليس من الصنع والعمل بل الناظر في الأدلة اذا علم صحتها حصل له الإيمان قهراً و غير الناظر لا يحصل له و ظاهر الالفاظ حجة في الصنع و العمل على ما صرح به الامام (ع) لان المكلف يجب أن يأتي بعمله على وفق مراده سبحانه ، و الشارح الحكيم يجب أن يصرح بمراده ويبينه حتى يتمكن العباد من الامتنال فما يفهمه الناس من ظاهر كلامه هو مراده منهم ، ولا يمكن أن يريد سواء بمقتضى الحكمة ، وأما ما لا يتعلق بالعمل كتفاصيل المبدء والمعاد و مراتب الانبياء وكيفية الوحي فلا ضرر أن يبقى مجملاً ولا يعلمه الناس تفصيلاً ولا يبينه الشارع لهم لعدم حاجتهم اليه في العمل مثل أنك اذا أردت تعليم الحج والزيارة لمن لم يزر بعد تبين له ما يحتاج الى عمله وما ليس له طريق اليه الا بتعليمك اياه مثل شرايط الطواف والسعي وعبارة التلبية وطريق الزيارة وعبارتها ، وأما ما لا يتعلق بالعمل ولا يتغير الواقع ببيانك ولا بجهل المخاطب بحقيقته فليس عليك تعليمها مثل أن حجراً سمع في جانب من الكعبة والحجر الاسود في جانب آخر فلو اشتبه الامر على المخاطب وظن كليهما في جانب واحد وبقي على هذا الاشتباه حتى زار الكعبة لم يكن ضائراً به في علمه وعمله ولا يخل بذلك حجه ولا يعيب عليك أحد حيث أجملت الكلام ولم تبين له موضع الحجر بخلاف ما اذا لم تبين له شرايط صحة الطواف مما يتعلق بعمله فانه يضرب حكمك وتري أن كثيراً من أعظم أصحاب الائمة عليهم السلام يسئلون عن معاني أسماء الله ولم يكن مبيناً لهم طول عمرهم ولم يكن جهلهم بهامخالفاً لحكمة الله تعالى اذ ذكرهم بهذه الاسماء ولم يصر معناها مبيناً الا بعد حين كما مر ونقلنا في الصفحة ٢١٢ من المجلد الثالث كلام العسكري (ع) الى ابن اسحاق الكندي انه يمكن أن يكون الله تعالى أراد من الالفاظ القرآن غير الذي ذهبت أنت اليه . (ش)

و يقال للحنظل ولكل شيء مر: علقم (كل ذلك على خلافه و حالاته) أي على خلاف ما هو المقصود منه وضعاً و خلاف حالاته وصفاته المطلوبة منه حقيقة و حالاته عطف على الضمير المجرور بالإضافة بدون إعادة الجار كما في قوله تعالى « و اتقوا الله الذي تساءلون به و الأرحام » و الدليل على امتناعه مدخول كما سنشير إليه في باب صلة الرحم إن شاء الله تعالى، و من لم يجوز ذلك فليجعل الواو بمعنى مع أوليقد رضافاً أي و خلاف حالاته. وفي كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «على خلافه لأنه» (لم يقع الأسماء على معانيها التي كانت بنيت عليه) هذا بيان و توضيح لما قبله (لأن الإنسان ليس بأسد ولا كلب فافهم ذلك رحمك الله) أي ما يطلق عليه لفظ الإنسان حقيقة ليس ما يطلق عليه لفظ الأسد والكلب حقيقة فقد تقرر مما ذكر أن معنى الأسماء في الواجب مخالف لمعناها في غيره كما أن المعنى الحقيقي للأسد مخالف لمعناه المجازي الذي هو الإنسان إلا أن الاسم فيما نحن فيه ليس في الواجب حقيقة و في غيره مجازاً بل في كليهما حقيقة من باب الاشتراك في اللفظ، فإن العالم مثلاً موضوع تارة للعلم القديم الكامل بالذات لا بالغير، و تارة للعلم الحادث الناقص القابل للعدم سابقاً و لاحقاً للقائم بالغير، ولا شبهة في أن هذا المعنى مخالف لذلك المعنى ولا اشتراك بينهما إلا في لفظ العلم ولما نظر بعض المحققين إلى هذا الدليل ووجد الأسد و نحوه من الأسماء حقيقة في معانيها الأصلية و مجازاً في الإنسان ظناً أن الأسماء الكمالية أيضاً كذلك فقال: معناه كما أن تلك الأسماء لا يستحقها حقيقة إلا معانيها الأصلية ولا تقع على الرجال حقيقة بل تقع مجازاً كذلك الأسماء الكمالية لا يستحقها حقيقة إلا الذات القدسية ولا يقع على الكاملين من الخلق حقيقة بل تقع عليه مجازاً من حيث أنهم مظاهر أسماء خالقهم، و فيه أنه إن أراد بالمجاز في قوله «الأسماء الكمالية تقع على الخلق مجازاً» الاستعارة ليوافق الأمثلة المذكورة في الدليل فإن الأسد و نحوه استعارة في الإنسان يرد عليه أن الاستعارة مبنية على التشبيه و قد مر مراراً أنه لا يجوز تشبيه شيء بالله سبحانه بوجه من الوجوه وإن أراد مجازاً مرسلاً لعلاقة السببية والمسببية كما يشعر به الظاهر يرد عليه أنه على تقدير جواز ذلك

هنا فانت المناسبة بين المقيس والمقيس عليه فإن المقيس عليه استعارة وإن اكتفى في المناسبة بمجرد التجوز وإن كان هذا نوعاً منه وذاك نوعاً آخر فليقل بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهر سياق الحديث (١) و ليكتف في المناسبة بما ذكرنا سابقاً من مجرد الاختلاف بين المعنيين ولما أشار إجمالاً إلى اختلاف معاني الأسماء بين الخالق والخلق أراد أن يشير إلى تفصيل بعض ذلك و توضيحه ليقاس عليه في البواتي فقال:

(و إنما سمى الله بالعلم) المراد بالعلم العالم بذكر المشتق منه مقام المشتق ، أو المراد بالتسمية الوصف أو قال ذلك للتنبيه على أن العلم عين ذاته، وفي كتاب العيون « و إنما تسمى بالعالم على صيغة المشتق (لغير علم حادث علم به الأشياء) يعني سمى بعلم قديم كامل من جميع الجهات هو عين ذاته الحقيقة التي هي العلم بالأشياء كلها كلياً و جزئياً على نحو واحد لا يعلم حادث زائد عليه قائم به علم به الأشياء لاستحالة الجهل عليه في مرتبة ذاته و امتناع اتصافه بالحوادث (استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره) كالبحر فإنه يستعين بعلم حادث له بالكليات على حفظ تفاصيل جزئياتها الواردة عليه في مستقبل أحواله (والروية

(١) وكما هو ظاهر سياق الحديث بل سياق الحديث يدل على أن الامام (ع)

يريد الفرق بين حقيقة هذه الصفات في الواجب تعالى و في المخلوق وأن علمه مثالي كماله و شدته و كثرته لا يقاس بعلم المخلوق ويكفي في ذلك كون اللفظ مشككاً. وأما البحث اللفظي و أنه بعد الاعتراف بهذا الفرق هل لجميع الافراد مفهوم واحد جامع وضع له اللفظ اولاً؟ فهو أجنبي عن المقام وليس من شأن الامام، وهكذا الفرض في السميع والبصير بيان أن سمعه وبصره تعالى ليس مثل سمعنا و بصرنا في الواقع و نفس الامر وأما أن هذين المعنيين المختلفين هل يوجد مفهوم جامع لهما وهل وضع اللفظ لهذا المفهوم؟ فهذا أمر تافه لا يضر ولا ينفع و ليس بيانه على الامام ولا يتبادر الذهن من كلامه اليه. و بالجملة فالاشتراك اللفظي قول ضعيف جداً حتى أن الشارح القزويني أيضاً ضعفه وأما الإشارة فانما ذهبوا الى الاشتراك اللفظي اما الاشتباه المعنى باللفظ وتوهم أن المفهوم الواحد لا يمكن أن يصدق على متباينين أو للتقرب الى العوام في تعظيم شأن الله بحيث يكون اللفظ المطلق عليه تعالى غير مطلق على غيره ومعد ذلك فخالف علماء الإشارة رؤساعهم في ذلك. (ش)

فيما يخلق من خلقه) ما مصدرية والروية عطف على الحفظ وفيه إشارة إلى أن علمه بالأشياء ليس علماً إجمالياً يستعين به على الروية والفكر ليجد وجه المصلحة فيما يخلق من خلقه كما هو شأن أرباب الصنائع فإنهم يتصورون أولاً أمراً مجملاً ثم يخطر ببالهم في أثناء الصنع ماله مدخل في تمامه وكماله و يصنعونه تكميلاً لصناعتهم و عطفها على علم حادث، أي إنما سمى الله بالعلم بغير الروية إلى آخره أيضاً محتمل، والمتكلمون بعد ما قالوا: إنه تعالى عالم بجميع أفعاله قبل اليجاد لامن طريق أصلاً لامن حسّ ولامن روية و نظر واستدلال سألوا أنفسهم و قالوا لم زعمتم ذلك ولم لا يجوز أن يكون قد فعل أفعالاً مضبوطة ثم أدر كها فعلم كيفية صنعها بطريق كونه مدركاً لها فأحكمها بالروية بعد اختلالها واضطرابها ثم أجابوا عن ذلك بأنه لا بد أن يكون قبل ذلك عالماً بمفردات بعضها فوجب أن يعلم كذلك بأسرها لعدم التخصيص، وزد هذا الجواب بأنه لا يلزم العلم بمفردات الفعل العلم بالفعل، فقولكم « لا بد » أن يكون عالماً بمفرداتها قبل فعلها، مصادرة على المطلوب، والجواب الحق أنه لو علمها بعد أن لم يعلمها لزم الجهل وهو نقص لا يليق بجناب القدس و لكان علمه بها حادثاً في ذاته فيلزم أن يكون جل شأنه محلاً للحوادث وهو محال (و يفسد ما مضى مما أفنى من خلقه) يفسد من أفسدت الشيء لعدم كونه على وجه المصلحة، والمفسدة خلاف المصلحة وهو عطف على يخلق وصح ذلك لأن « ما » مصدرية كما أشرنا إليه ولو جعلت موصولة أو موصوفة لم يصح « ما مضى » مفعوله و « مما أفنى » بيان لما مضى والمقصود الله أعلم أنه ليس له علم حادث استعان به على الروية والتفكير في الخلق واليجاد والإفناء والإفساد فكما لا يتفكر في استصلاح ما يخلق كذلك لا يتفكر في استصلاح ما يفسد لعدم وقوعه على وجه المصلحة كما هو شأن الفاعل بالعلم الحادث الناقص الذي يستكمل في الصنائع بالتجربة وتكرار الأفاعيل وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله « ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ، ولا احتذاء لمثال صانع حكيم ، ولا إصابة خطأ » (١) ومعنى قوله عليه السلام « ولا إصابة خطأ » أنه يخلق أولاً اتفاقاً على سبيل

الاضطراب والخطأ في المصلحة من غير علم منه على وجهها، ثم علمه بعد ذلك بالروية والتفكير فأفسد ما فعله واستدرك فعله على وجه المصلحة وأحكمه (مما) لولم يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلاً ضعيفاً (هذه الجملة إما في محل الجر على أنها صفة أخرى لعلم حادث أو في محل نصب على أنها حال عنه «وما» في «مما» موصولة أو موصوفة والعائد إليها اسم الإشارة ، والضمير المنصوب في قوله «لم يحضره» راجع إليه سبحانه و«يغيبه» على صيغة المضارع بالغين المعجمة والباء الموحدة بعد الياء المنشأة من تحت من الغيبة والأصل يغيب عنه بالحذف والإيصال، وهو عطف على قوله «لم يحضره» وفي بعض النسخ «تغييبه» على صيغة الماضي من باب التفعّل والأصل فيه تغييب عنه. وفي كتاب العيون «ويعنه» على صيغة المضارع المجزوم من الإغانة لكونه معطوفاً على مدخول «لم» (كما أننا لورأينا علماء الخلق إنما سمّوا بالعلم) في كتاب العيون أيضاً «بالعلم» خلافاً لما تقدّم (لعلم حادث) قائم بذواتهم بعدما لم يكن (إذ كانوا فيه جهلة) بفتح الجيم والهاء جمع جاهل . وفي كتاب العيون «قبله» بدل «فيه» وكون علماء الخلق جاهلين أمر ظاهر فإن أكثرهم كانوا خالين عن العلم في بدء الفطرة ثم حصل لهم العلوم بالتجربة والممارسة ؛ و بعضهم وإن لم يكن خالياً عنها كالنفوس الهولانية العالية والعقول المجردة النورانية لكن في مرتبة ذاتها الممكنة العارية عن حلية العلوم كان جاهلاً ، وإنما اتصف بالعلم بعد ملاحظة الذات وتكميلها فهو في مرتبة الذات كان جاهلاً بخلاف الحقّ جلّ شأنه فإن علمه في مرتبة ذاته العالمية بكل شيء من كل جهة بالفعل لا نداء عنها (وربما فارقه العلم بالأشياء) لعروض النسيان والغفلة (فعادوا إلي الجهل) كما كانوا فيه أولاً (وإنما سمى الله عالماً لأنه لا يجهل شيئاً) (١) لأنه بذاته الحقّة

(١) قوله «لأنه لا يجهل شيئاً» وحاصل الفرق بين علمه تعالى وعلم غيره أنه عالم بذاته وسائر الموجودات ان علموا شيئاً علموا بغيره، ولا يخفى أن كل ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات فإذا نظرنا إلى أفراد الإنسان وهم أعلم بوجود في العالم الجسماني رأينا علمهم عرضياً حاصل من غيرهم ولم نر قط انساناً عالماً بالذات لأن الذات لا يختلف ولا يتخلف ولو كان علمهم ذاتياً لهم كان جميع أفراد الإنسان متساوين في العلم ولم يتخلف»

القديمة عالم بجميع الأمور مستقبلها و ماضيها كليها و جزئيتها بحيث لا يتفكر ولا يتروى، ولا يزيد علمه ولا ينقص، ولا يتغير ولا يتبدل، ولا يجهل ولا ينسى وبالجملة علمه هو الذات القدسية الحقّة وعلم غيره صفة فاقرة قائمة بذات فاقرة (فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم و اختلف المعنى على ما رأيت) فاطلاق العالم على الخالق والمخلوق كإطلاق العين على الباصرة والذهب فالأشراك بينهما إنما هو في الاسم دون المعنى (وسمى ربنا سميعاً لاخترت فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به) بل يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع وهو نفس ذاته المقدسة والخرت بفتح الخاء المعجمة و ضمها وسكون الراء المهملة قبل الناء المثناة من فوق الثقب في الأذن وغيرها ، و في كتاب العيون « لا جزء فيه » (كما أن خرتنا) في كتاب العيون « كما أن جزءنا » (الذي به نسمع) الأصوات الداخلة فيه الواصلة إلى القوة المنبثة على العصب المفروش تحته وهذا العصب محل لهذه القوة المدركة للصوت، والخرت طريق لوصول الصوت إليها (لا نقوى به على البصر) أي على إدراك المبصرات لأن له خرتاً آخر يختص به ، ولما أشار إلى أن سمعه للأصوات ليس بشق الأذن و خرتة كما في الإنسان لتزده عن الجسميّة وآلاتها أشار إلى ما هو المقصود منه بقوله (و لكنّه أخبر) أي ولكن السميع أخبر ، أو ولكن الله تعالى أخبر بإطلاق السميع عليه (أنّه لا يخفى عليه شيء من الأصوات) حتى صوت الذرّة في القلاة وحسب النملة على الصفاة (ليس على حدّ ما سمينا نحن) «سمينا»

عنهم العلم أصلاً بأن يكون أحدهم في زمان جاهلاً ثم يصير عالماً ثم يعود جاهلاً فظهر أن علمهم عرضي حاصل لهم لا من ذاتهم فلا بد أن يلتزم أما بأن في الوجود موجوداً عالماً بذاته بكل شيء و هو الله تعالى أو بأن ما بالعرض لا يجب أن ينتهي إلى ما بالذات وهو محال و بعبارة أخرى أنا نعلم بالبدئية أن العلم ليس من صفات الجسم من حيث هو جسم وأن الانتقاش بصورة شيء ليس علماً بذلك الشيء و أن الجدار لا يدرك النقوش التي عليه والآلة الفوتوغرافية لا يرى التصوير فيها فالبصر الذي يدرك ويرى الأشياء ليس إدراكها بجسميته بل بأشراق قوة عليه من عالم آخر وراء عالم الأجسام، والعلم الذاتي الذي لا يطرق عليه الجهل أبداً إنما هو ذلك العالم الغير الجسماني فمادام اشراق تلك القوة كان علم وادراك بحسب استعداد المحل وإذا انقطع الاشراق انقطع العلم. (ش)

على صيغة المجهول و«نحن» تأكيد للضمير المرفوع المتصل يعني ليس تسميته تعالى بالسميع على حد تسميتنا به وعلى معناه (فقد جمعنا الاسم بالسميع) أي التسمية به و«جمعنا» إما بسكون العين على صيغة المتكلم مع الغير أو بفتحها على صيغة الغائب المذكور ، والاسم على الأَوَّل منصوب على المفعولية و على الثاني مرفوع على الفاعلية (و اختلف المعنى) لأن السمع في الواجب هو العلم بالمسموعات بنفس الذات (١) لا بالأداة و فينا إدراك المسموعات بالشقوق والأخترات، وهذا

(١) قوله و هو العلم بالمسموعات بنفس الذات قد يخرج في أذهان قوم أن السمع والبصر يختصان بأصحاب الآلات والجوارح و ليس لواجب الوجود والعقول القادسة هذان الإدراكان البتة فيلزم كون الأجسام الحية بالعرض أكمل في الإدراك ممن هو أصل معنى الحياة والإدراك، ومن حياة غيره مأخوذة منه. وهذا مما لا يلتزم به ذو مسكة بل الحق أن كل من تعرض لهذه المسئلة معترف بكمال العلة البتة و إنما يحذف الآلة فقط ولا ضمير فيه، و اعلم أن أصل الإدراك لغير الجسم كما قلنا أدليس من شأن الأجسام أن تدرك ما ينتقش فيها، فإن قيل كيف وقد أثبت الحكماء جسمانية القوى الحاسة بل لا يشك فيه للعوام أيضاً فإن الحواس الظاهرة الخمس جسمانية بالبدنية وتعدم بفساد مزاج أعضائها وأيضاً يعرض النوم على أعصاب الحس فيسلب قوة الإدراك الحسي و يعرض الأغماء على الدماغ فيسلب الإدراكات الباطنة أيضاً خصوصاً الأغماء بأدوية الجراحين مثل كل فورم تغلب على الدماغ فلا يدرك الإنسان شيئاً حتى أنه ينفل عن نفسه ولا يرى رؤياً ولا حلماً كما في النوم فإن النائم يملك المتخيلة والحس المشترك والواهمة وإن فقد الاختيار ويمكن لليقظ أن ينصرف من التخيل في شيء إلى التخيل في آخر باختياره ولكن النائم يتخيل فيما يتخيل قهراً بغير اختيار والمعنى عليه لا يملك المتخيلة ولا الحس المشترك، نعم إن القوة الحافظة لا تعدم بمرض النوم والأغماء ولذلك إذا استيقظ الإنسان أو أفاق من غشيته وجد نفسه مع جميع مدركاته السابقة ولو كانت الحافظة معدومة استحال عودها وعود مدركاتها إذ لم تكن إلا في الحافظة وقد ينسى النائم بعض الأمور مع ذكره بعضها مثلاً يرى أباه وأمه الميتين في المنام و يعرفهما لبقاء الحفظ في الجملة وقد ينسى أنهما ماتا وقد لا ينسى، وهذا لا يدل على فناء الحافظة بل على وجودها وإنما يفقد القوة الذاكرة أي ملكة التذكر واستخراج ما في*

مخالف لذاك لأن العلم بالمسموعات من جهة الآلات غير العلم بها لا من جهتها لا يقال : هذا إنما يثبت التخالف بين هذين المقيدين لا مطلقاً لوقوع التشابه بينه و بيننا في الجزء المشترك بينهما وهو العلم بالمسموعات ، لأننا نقول : قد عرفت آنفاً أن علمه مخالف لعلمنا فلا نعيده (وهكذا البصر لا بخرت منه أبصر) في كتاب العيون « وهكذا البصير » على وزن فعيل « لالجزء به أبصر » يعني ليس إبصاره بالعين ولا إدراكه للمبصرات بحاسة البصر لتزئذه عن الحواس (كما أننا نبصر بخرت منّا) في كتاب العيون « بجزء منّا » (لا ننتفع به في غيره) أي كما أننا نبصر المبصرات بخرت العين لا ننتفع بذلك الخرت في غير الابصار لأنه طريق لأدراك المبصرات فقط (ولكن الله بصير لا يحتمل شخصاً منظوراً إليه) أي لا ينطبع صورة المنظورة إليه و مثاله في ناظره لعدم وجود الناظر له ، فيه دلالة على أن الابصار بالانطباع (١) و يمكن أن يراد بالشخص الآلة الباصرة التي يمكن النظر إليها ، و قيل الاحتمال

الحافظة واحضاره في الحس المشترك ولذلك قال بعض أهل عصرنا من فلاسفة الافرنج ان الحافظة مجردة غير جسمانية لوجودها مع تعطل جميع الاعضاء خلافاً لقدماثنا حيث قالوا بجسمانيتهما اذ قد تعدد في أواخر الشيخوخة أو تضعف والضعف لا يعرض للضعف الدماغ . قلنا جميع ذلك حق لانا لا ننكر كون هذه الجوارح آلات للاحساس وكما يفقد الحس يفقد المدرك يفقد لفقد الآلة ولكن نقول ليس المدرك هذه الآلات بأنفسها كما يقول الطبيعيون بل المدرك شيء آخر وهذه آلاته و مثلنا مثل من يقول الانسان يدرك بالمنظار و مثل الطبيعيين مثل من يقول المنظار يدرك بنفسه ، اذ اثبت هذا فان قلنا بقول الطبيعيين امتنع اثبات معنى السمع والبصر لله تعالى اذ هما للجسم لا غير وان قلنا بقول الالهيين لم يمتنع اثبات الكشف التام الواضح الذي يسمى سمعاً و بصرأ له تعالى بغير آلة ، وهذا معنى قول المتكلمين : ان بصره علمه بالمبصرات وهكذا . (ش)

(١) قوله « على أن الابصار بالانطباع » هذا هو الصحيح من مذهب الحكماء في الابصار و المذهب الاخر هو القول بخروج الشعاع و تفصيل القولين والحجة على كل واحد في محله ، وأورده الشيخ في علم النفس من طبيعيات الشفاء وأثبت هذا القول الذي يستفاد من الحديث ببراهين متقنة . (ش)

هنا بمعنى المشقة يقال: احتمله أي تكلف المشقة فيه يعني لامشقة له في إبطار شخص منظور إليه ، وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب العيون «لايجهل» من الجهل في موضع لا يجهل وهو الأظهر (فقد جمعنا الاسم) الفعل هنا أيضاً يجهل الوجهين (واختلف المعنى) لأن إبطارنا بالنواظر والأخرات وإبطاره هو العلم بالمبصرات بنفس الذات والحاصل أن البصر والبصير في الخالق نفس الذات وفيها الآلة والنفس الفارقة من جميع الجهات فلا اشتراك هنا إلا في مجرد الاسم (وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد كما قامت الأشياء) الكبد بفتح الكاف والباء الشدة والمشقة . والساق ساق قدم ، ويمكن أن يراد بها هنا السبب أي ليس قيامه على معنى قيام على سبب يقيمه كسائر الأشياء الموجودة القائمة بأسبابها ويؤيده بقاء الأشياء على عمومها وعدم الاحتياج إلى تخصيصها بذوات السوق (ولكن قائم يخبر أنه حافظ) أي ولكن قولنا هو قائم يخبر أنه حافظ للمخلوقات وأحوالهم وأفعالهم وآثارهم ومتول لحفظها وإصلاحها ورعايتها وتديرها، ولما كان هنا مظنة أن يقال: إطلاق القائم على الحافظ غير متعارف أشار إلى أنه شائع في المحاورات بقوله (كقول الرجل القائم بأمرنا فلان) أراد بالقائم الحافظ الضابط المدبر في أمورهم لا القائم بالساق ولو أريد هذا لكان المقصود منه على سبيل الكناية هو الحفظ (والله هو القائم) أي الحافظ (على كل نفس بما كسبت) من الخير والشر والواجب إما للحال أو للعطف على قوله «كقول الرجل» أو على مقول القول وهو القائم (والقائم أيضاً في كلام الناس الباقي) أي الثابت الوجود أزلاً وأبداً على امتناع أن يسبقه أو يلحقه عدم ويقال للباقي بهذا المعنى: الأزلي الأبدى ولا يستحق هذا الاسم إلا هو (والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرجل قم بأمر بني فلان أي اكفهم) مؤنتهم و سائر ما يحتاجون إليه والله سبحانه هو الكافي على الإطلاق لأنه يكفي بالامعانة ولا آلة جميع ما يحتاج إليه عالم الامكان من الوجود والصفات والكمالات والأسباب والأرزاق وغيرها وإنما لم يذكره لأن شهرته كفت مؤونة ذكره، وبالجمله القائم إذا أطلق عليه سبحانه يراد به الحفظ أو البقاء

أو الكفاية لا القيام على ساق (والقائم من قائم على ساق) أي على ساق القدم أو على سبب يقيمه ، ولا يتحقق شيء من هذين المعنيين فيه جل شأنه لتنزّهه عن الجسميّة والقدم والساق والسبب، فإن قلت : القائم قد يخبر في الخلق عن الحفظ والكفاية والبقاء ، أمّا الأول لأن فقد صرّح به عَلَيْهِ السَّلَامُ و أمّا الأخير فلأن الباقي يصدق على الجنة والنار والنفوس المجردة والبدن بعد بعثه وغيرهما ممّا كان وجوده أبدياً بل يصدق على الموجود وإن كان منقطع الوجود في الطرفين فصرف القيام عن ظاهره إلى هذه المعاني لا ينفع لوقوع التماثل والتشابه فيها، قلت : هذا مدفوع أمّا أولاً فلأن هذه المعاني فينا تابعة للقيام على ساق لأنّه قد يجعل كناية عنها، في الواجب غير تابعة له . و أمّا ثانياً فلأن هذه المعاني فينا صفات حادثة ناقصة قائمة بنا، مستندة إلى آلات وأسباب معتبرة في تحققها وفي الواجب يعتبرها العقول على الوجه الأكمل لذاته المقدّسة بذاته من غير اعتبار صفات زائدة قديمة أو حادثة تحلّ فيه لتعالیه عن التجديد والتوصيف فلا اشتراك فيها أيضاً إلا بحسب الاسم (فقد جمعنا الاسم و لم نجمع المعنى) إن كان جمعنا بسكون العين كان لم نجمع بالنون وإن كان بفتحها كان لم يجمع بالياء المثناة من تحت والتقدير لم يجمعنا المعنى والأخير وإن كان خلاف الظاهر لاحتياجه إلى الحذف ومخالفته لظاهر ما سبق لكن يؤيده ما نقله الصدوق في كتابي العيون والتوحيد بقوله « ولم يجمعنا المعنى » (و أمّا اللطيف فليس على قلة في الحجم (وقضف) في الجسم والقضف - محرّكة و كعینب - الدقيق والنحيف وقد قضف بالضم قضافة فهو قضيف أي نحيف (و صغر) في المقدار لأن كل ذلك من صفات الجسم والجسمانيات و قدس الحق منزّه عنها (ولكن ذلك على النفاذ في الأشياء) (١) أي ولكن الله

(١) قوله «على النفاذ في الأشياء» كان معناه ما تكرر في كلام أمير المؤمنين (ع) «داخل في كل شيء لا كدخول شيء في شيء» و كما في قوله تعالى «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» وقد عبر عنه الشارح بقوله على معنى نفاذ علمه وقدرته وحكمته وبالجملة هو الوجود الاصل القائم بنفسه المستغنى عن كل شيء وغيره وجود ربّطى تعلّق غير مستقل لا ينظر إليه بذاته ولا يتحقق له حقيقة ان قطع النظر عن علته فهو مع كل شيء، والخاصة *

لطيف على معنى نفاذ علمه و قدرته و حكمه في الأشياء الصغار والكبار ، ألا ترى كيف نفذت في الذرّة و البعوضة و ما هو أصغر منهما و في غيرهما من الحيوانات والنباتات والجمادات والمعادن والأرضين والسموات و ما فيهنّ و ما بينهنّ ممّا يعجز عن إدراك قليل منها و من منافعها و خواصّها و آثارها أو لو الأبواب (و الامتناع من أن يدرك) أي امتناعه من أن يدرك ذاته وصفاته من جهة العقل و الحواسّ بحدّ و نهاية و رسم يحيط بها ، و بالجملة لطفه عبارة عن نفوذ علمه و قدرته في الغير ، وعدم نفوذ علم الغير و قدرته فيه ، ثمّ أشار إلى أن إطلاق اللطيف على النفاذ غير بعيد لأنّه مستعمل في محاورات الناس أيضاً بقوله (كقولك للرجل) أي لإعلامه و إخباره (لطف عنّي هذا الأمر) يعني لم ينفذ فيه فهمي و لم يبلغ إليّ عقلي (و لطف فلان في مذهبه و قوله) إذا دقّ طريقهما و خفي مأخذهما و لم ينفذ فيهما العقل (يخبرك) في محلّ النصب على أنّه حال عن مقول القول أو في محلّ الرّفْع على أنّه خبر مبتدأ محذوف أي هذا القول يخبرك (أنّه غمض فيه العقل وفات الطلب) غمض بفتح الميم أو ضمّها غار ، والغموض الغور ، و الغامض من الكلام خلاف الواضح ، والطلب بفتح اللام مصدر بمعنى المفعول ، يعني غار فيه العقل وفات مطلوبه و لم ينله لدقّته ؛ ولو كان غمض بتشديد الميم من تغميض العين و هو إطباق أجفانها كان في الكلام استعارة مكنيّة و تخييليّة و هو مع ذلك كناية عن عدم إدراك المطلوب ، و في كتاب العيون و التوحيد للصدوق - رحمه الله - « أنّه غمض فبهر العقل » بهر على البناء للمفعول من البهر بالفتح و هو الغلبة ، يقال : بهره إذا غلبه فهو مبهور أي مغلوب. يعني هذا القول يخبرك أن ذلك الأمر غامضٌ

الظاهرة للموجودات اللطيفة اثنتان الأولى النفاذ والثانية عدم كونه مدركاً بالحواسّ فإن اللطيف البالغ في اللطافة لا يحسّ ببصر ولا يدرك بلمس و هاتان العاصمتان ثابتتان للبارئ تعالى من غير أن يثبت له المقدار و سائر لوازم الجسميّة و بهذا يعلم أن اللطيف قد يستعار في اصطلاح الشرع للموجود المجرد ، وبيّالي أن صدور المتألهين - قدس سره - ذكر في شرح قوله تعالى « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » أن الله تعالى مجرد و مقتضى التجرد العلم ففهم من اللطف التجرد وهذا الحديث يؤيده. (ش)

له غور شديد فبهر العقل وغلب لا تقطاع إدراكه وانسداد سبيله قبل الوصول إليه وهذا أظهر وأنسب بالمقام لفادته صريحاً ما هو علّة لقوات الطلب أعني غور ذلك الأمر (و عاد متعمقاً متلطفاً) أي صار ذلك الأمر ذا عمق ودقة (لا يدركه الوهم) لبعده عمقه و غاية دقته وخفاء سبيله (فهكذا لطف الله تعالى الظاهر أن «لطف» على صيغة الفعل دون المصدر (عن أن يدرك بحد أو يحد بوصف) أي عن أن يدرك شرح حقيقة ذاته أو ماله من كمال صفاته بالتحديد والتعيين ، أمّا الأول فلا نه لاحد لحقيقته ، و أمّا الثاني فلا نه ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها فيكون العقل حاداً له (واللطافة من الصغر والقلّة) المستلزمان لعسر إدراك المتّصف بهما وصعوبة نفوذ العقل فيه واللطافة في الواجب ليست بمعنى الصغر والقلّة كما عرفت (فقد جمعنا الاسم) أي اسم اللطيف (واختلف المعنى لأن اللطافة من صفة حادثة قائمة بنا وفيه جل شأنه علمه الذي هو نفس ذاته الحقّة باعتبار نفوذه في جميع الأشياء والاختلاف بينهما لا يشبهه على ذي عقل (و أمّا الخير) إذا أريد سبحانه (فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يقوته ليس للتجربة ولا للاعتبار بالأشياء) يعني أنه تعالى خير بمعنى أنه لا يبعد عنه شيء من الأشياء ، ولا يغيب عنه أمر من الأمور ، و ليس خبره بالأشياء وعدم بعد شيء عنه مستنداً إلى التجربة والتكرار ولا إلى النظر ، والاعتبار هو العبور من علم إلى علم آخر ، وفيه إشارة إلى أن علمه ليس بضروري ولا نظري (فعند التجربة والاعتبار علمان) أحدهما تجريبي ضروري والآخر اعتباري نظري ، وفي كتاب العيون «فتقيد التجربة والاعتبار علماً» وهو الأصوب والأظهر (ولولاهما ما علم) أي لولا التجربة والاعتبار ما علم شيئاً ضرورة أن استقاء السبب يوجب انتفاء المسبب ، والمراد بالتجربة ما عدا طريق الاكتساب فيشمل طرق الضرورة كلّها.

ولمّا أشار إلى أن علمه ليس للتجربة والاعتباريين ذلك وأثبت به بقوله (لأن من كان كذلك كان جاهلاً) يعني من استفاد علمه بالتجربة والاعتبار كان جاهلاً قبلهما بالضرورة (والله لم يزل) في مرتبة ذاته الحقّة من كلّ جهة (خيراً بما

يخلق) غير المتصف بالجهل أصلاً فليس علمه مستفاداً منهما (والخير من الناس المستخير عن جهل المتعلم) (١) الاستخبار السؤال عن الخبر ولعل المقصود أنه يعتبر في مفهوم الخبر إذا أُطلق على الناس زيادة الاحتمال وهي الاتصاف بالخبر يعني العلم بعد الطلب والتعلم من الغير مع جهل سابق، ولا يبعد أن يكون الاستخبار إشارة إلى طلبه بالتجربة ونحوها، والتعلم إشارة إلى طلبه بالاعتبار، فيكون فيه إشارة إلى اعتبار مأخذ العلم وطريقه في هذا المفهوم (وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى) لما عرفت أن خبره تعالى في مرتبة الذوات بل هو نفس الذات بلا استخبار ولا تعلم ولا جهل سابق، وخبرنا بعد مرتبة ذاتنا وبعد هذه الأمور فافترقا وتباينا ولا يبعد أن يكون الخبر أخص من العالم أمّا في الواجب فلا أنه عبارة عن العالم بدقائق الأشياء وحقائقها والعالم فيه أعم منه، وأمّا في غيره فلا أنه عبارة عن العالم من جهة التجربة والاعتبار ومن جانب التعلم والاستخبار على أن يكون هذه الأمور معتبرة في مفهومه والعالم في غيره أعم منه لعدم اعتبار هذه الأمور في مفهومه وإن كان لا يخلو عنها (وأمّا الظاهر) أعلم أن للظاهر ستة معان على ما يستفاد من سياق الحديث بعضها مختص بالخالق وبعضها مختص بالخلق ومن ههنا يظهر أن الاشتراك ليس إلا بحسب الاسم، الأول العالي المرتفع بمعنى الرأكب فوق شيء، وهو من قولهم: ظهر فلان السطح، إذا علاه وحقيقته صار على ظهر كما صرح به في المغرب، الثاني البارز بنفسه المعلوم بحدّه وهو من قولهم: ظهر فلان إذا خرج وبرز، وهذان المعنيان مختصان بالخلق لاستحالة اتصاف الخالق بهما، الثالث الغالب على جميع الأشياء بالقهر والقدرة عليها من قولهم: ظهر فلان على عدوّه إذا غلبه، الرابع البين وجوده بآثاره لكل أحد من قولهم:

(١) قوله «المستخير عن جهل المتعلم» المتعلم صفة للمستخير والمعنى إن الخير من الناس مستخير متعلم واستخبره حاصل بعد جهله لأن علمنا ما يديهي وأما نظري كما قسمه أهل المنطق والبدييات حاصلة بالتجربة بالمعنى العام الشامل للحس والحدس والنظريات حاصلة بالاعتبار وكلاهما بعد الجهل، وقال بعض من لا عبرة به في تفسير الجملة: الخبرة من الناس يفتش عن جهل تلاميذه، وهو عجيب وقال الحكماء كل متعجب ضاحك، (ش)

ظهر هذا الشيء إذا تبين وجوده بآثاره، والخامس العالم بجميع الأشياء بحيث لا يخفى عليه شيء منها، السادس المدبر لجميع الأشياء أو لكل ما يرى منها، و كان هذين المعنيين مأخوذان من المعنى الثالث لاعتبار الغلبة فيهما بالعلم والتدبير وهذه الأربعة مختصة به سبحانه وإلى هذا التفصيل أشار بقوله: (فليس من أجل أنه علا الأشياء بر كوب فوقها و قعود عليها و تسنم لذراها) سنام كل شيء أعلاه و منه تسنمه إذا علاه وأسمن الدخان إذا ارتفع، والذرى بضم الدال المعجمة وكسر ها جمع الذروة كذلك وهي أعلى الشيء و فوقه (ولكن ذلك) أي كونه ظاهراً أو علوّه على الأشياء (لقهره ولغلبته الأشياء و قدرته عليها) فمعنى الظاهر أنه العالي على جميع الأشياء بمعنى أنه قاهرٌ غالبٌ قادرٌ عليها، فلا يعجزه ولا يفوته شيء ولا يغلبه ولا يسبقه أحدٌ (كقول الرّجل : ظهرت على أعدائي) أي غلبت عليهم (وأظهرني الله على خصمي) أي غلبني عليه تغليباً (يخبر عن الفلج و الغلبة) الفلج بالفتح الظفر، وقد فلج الرجل على خصمه إذا غلب، و أفلجه الله عليه إذا جعله غالباً والاسم الفلج بالضم (فهكذا ظهور الله على الأشياء) فظهوره ليس ظهوراً مكانياً حسياً بل هو قهره و غلبته جميع الأشياء و استيلاؤه عليها بالاجتاد والبقاء والإفناء (ووجه آخر أنه الظاهر لمن أرادته) أي الظاهر لكل من أرادته بحججه الباهرة و براهينه الظاهرة وشواهد أعلامه النيرة الدالة على وجوده وثبوت ربوبيته وصحة وحدانيته إذ لا موجود إلا و هو يشهد بوجوده، ولا مخترع إلا و هو يعرب عن توحيدهِ (ولا يخفى عليه شيء هذا وجه آخر غير ظهوره للغير و هو ظهور الغير له بنقس ذاته الحقّة التي هي العلم بجميع الأشياء وقد عرفت أنه من توابع الغلبة إذ فيه غلبة على الأشياء بتفوق علمه فيها وإحاطته بها (و أنه مدبر لكل ما برأ) على وفق الحكمة المقتضية للنظام الأكمل، وهذا أيضاً وجه آخر لظهوره غير ما ذكر و تابع للغلبة كما أشرنا إليه، و تخصيص المرئي بالذكر باعتبار أنه مناسب لوصفه تعالى بالظهور (فأیُّ ظاهر أظهر و أوضح من الله تعالى) متفرّع على الوجوه الأربعة أو تعليل لها لأنك لا تعدم صنعته حيث ما توجهت فهو الظاهر

وجوده بعجائب تدبيره و غرائب تقديره للمتفكرين والواضح ثبوته وعلمه بإنشاء
الأجرام العلوية، وإبداع الأجسام السفلية للناظرين (و فيك من آثاره ما يغنيك)
لأن ما في الإنسان من ظرائف الصنع و لطائف التدبير يغنيه في معرفة صانع عن
سائر المبدعات العجيبة والمخترعات الغريبة (والظاهر منا البارز بنفسه) للناظرين
و إنما قال بنفسه لأنه تعالى أيضاً بارز لكن بروزه بحججه و آثاره (و المعلوم
بحدّه) للحادّين يعني المعلوم بشرح حقيقة ذاته و صفاته و بماله من أطرافه و
نهاياته ، والظاهر منا أيضاً العالي على الشيء بالركوب عليه ، ولم يذكره إمّا
للاقتصار مع الإيماء إليه في صدر الكلام أو لأن البارز بنفسه يصدق عليه أيضاً
(فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى) للتغاير والتخالف بين معنیه في الموضعين
لأن ظهورنا حسّي يحصل بمنشأ هذه العين أو بتحديد العقل وتعيين الوصف بخلاف
ظهوره تعالى كما عرفت (و أمّا الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن
يغور فيها) كغور الغايص في الماء و غور بعض أجزاء الجسم في داخله على مقابل
ما في ظاهره ، و غور المتمكّن و دخوله في مكانه فلا يصح أن يقال : هو في كذا
على الحقيقة (ولكن ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً و حفظاً و تدبيراً) يعني
أن الاستبطان منه تعالى محمول على استبطان كل واحد من علمه وحفظه وتدبيره
للأشياء الجلية والخفية ودخوله فيها وتعلقه بباطنها كتعلقه بظواهرها فلا تفاوت بين
التعلقين باعتبار كمون المتعلق و ظهوره ، إذ كل كامن بالقياس إلينا فهو ظاهر
بالقياس إليه جل شأنه ، و يقرب منه ما قيل من أن الباطن هو اللطيف إذ المراد
أنه يعلم بواطن الأمور وإن دقت ولطفت ، ولما أشار إلى أن الباطن بمعنى العالم
باطن الأشياء أشار إلى أن ذلك متعارف في اللغة و العرف دفعا لتوهم الإنكار
بقوله (كقول القائل أبطنته) على صيغة المتكلم وحده من باب الإفعال (يعني
خبرته و علمت مكنوم سرّه) يفهم منه شيان أحدهما و هو ليس بمقصود هنا أن
خبرته بمعنى علمته، قال الجوهرى تقول : من أين خبرت هذا الأمر أي من أين علمت
والاسم الخبر بالضم و هو العلم بالشيء . والخير العالم . الثاني و هو المقصود هنا

ليكون دليلاً على ما سبق من أن أبطنته بمعنى علمته ولما كان هذا الكلام من معدن الفصاحة والبلاغة لا يرد أنه لم يثبت في اللغة أن أبطنته بمعنى علمته وإنما الثابت أن بطنته على صيغة المجرّد بمعنى علمته، ففي النهاية الأثيرية و الصّحاح بطنّت هذا الأمر عرفت باطنه، ومنه الباطن في صفة الله تعالى ولا حاجة إلى ما قيل من أن الصيغة من المجرّد والهمزة للاستفهام والتاء ضمير الخطاب (والباطن من الغائب في الشيء المستتر) المستتر خبر بعد خبر أي المستتر بالشيء كاستتار الأجزاء الباطنة للجسم بالأجزاء الظاهرة ، و استتار الجسم بالحجاب و أمثال ذلك (وقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى) إذ الباطن فينا من جهة الاستتار و الاحتجاب و هو سبحانه منزّه عنهما، وفيه سبحانه علمه بنقس ذاته المقدّسة بباطن جميع الأشياء وإن دقّ وبعد عن الحواسّ ولا تنصف به (وأما القاهر فليس على معنى علاج) أي عمل و مزاوله و مدافعة (و نصب) النصب بالتحريك التعب من نصب بالكسر نصباً إذا تعب و أنصبه غيره ، و بالفتح والسكون المعادة من نصبت لفلان بفتح العين إذا عاديته و بالضمّ والسكون الشرّ والبلاء ، و منه قوله تعالى حكاية «مسنّي الشيطان بنصب و عذاب » (و احتيال ومدارة ومكر) في الصّحاح مداراة الناس تهمز ولا تهمز وهي المداجات والملاينة وفي المغرب المداراة المخالطة ، و بالهمزة مدافعة ذي الحقّ عن حقّه. والاحتتيال والمكر متقاربان قال في الصّحاح: المكر الاحتتيال والخديعة . ولا يبعد أن يقال : الاحتتيال هو استعمال الرويّة وأخذ الحيلة لدفع ضرر الغير عن نفسه. والمكر استعمال الرويّة وارتكاب الخديعة لا يصل الضرر إلى الغير (كما يقهر العباد بعضهم بعضاً) على المعاني المذكورة (والمقهور منهم يعود قاهراً والقاهر يعود مقهوراً) لأنّ القاهريّة على المعاني المذكورة ليست من الصفات اللازمة لذات القاهر، بل هي من العوارض التي يجوز انفكاكها عن المعروض فيجوز أن يصير القاهر في وقت ما لوقوع تدبيره على وفق مدّعاة مقهوراً في وقت آخر لعدم وقوع تدبيره على ذلك أو لوقوع تدبير المقهور على نحو إرادته و غلبته على تدبير القاهر كما يشاهد ذلك من تدبيرات السلاطين بل من تدبيرات أفراد الناس في مقاصدهم (ولكن ذلك) أي معنى القاهر (من الله تعالى على أن جميع ما خلق ملبس به الدّلّ

لفاعله) ملبس اسم مفعول من الإلباس و الذَّلُّ فاعله ، و فيه استعارة مكنية و تخيلية بتشبيه الذَّلُّ باللباس و إثبات الإلباس له و لفظ فاعله وقع موقع الضمير للإشارة إلى ما هو سبب لذل الجميع (و قلّة الامتناع لما أراد به) الظاهر أنه عطف على الذَّلُّ وعطفه على أن أيضاً محتمل وذلّ الخلايق لفاعلهم القديم القاهر يعود إلى دخولهم في ذلّ الإمكان تحت غلبته و احتياجهم في أسر الحاجة إلى كمال قدرته و حيث لا يقدرّون على الامتناع لما أراد من صفاتهم و ذواتهم و هيئاتهم و مقاديرهم و كمالاتهم و نفعهم و ضررهم و خيرهم و شرهم للزوم حاجتهم في الذّوات و الصفات و جميع الحالات إليه و رفعهم أيدي الإمكان و الافتقار من جميع الجهات بين يديه ، و لعلّ لفظ القلّة إشارة إلى صدور الامتناع عن بعضهم قليلاً فيما أراد منهم من أفعالهم الاختيارية و لكن ليس ذلك لقهرهم و غلبتهم عليه بل لأنّه تركهم على حالهم و لم يجبرهم تحقيقاً لمعنى التكليف والاختيار (ولم يخرج منه طرفة عين أن يقول له كن فيكون) الظاهر أنه حال عن فاعله أو عن فاعل أراد و ضمير «منه» راجع إليه و «أن يقول» فاعل لم يخرج يعني لم يخرج منه سبحانه (١) في سلطانه على الخلق وقهره عليهم طرفة عين هذا الوصف

(١) قوله « لم يخرج منه سبحانه » تركيب العبارة و اعرابها لا يخلوان عن صوبة . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول في التوحيد- يعني في توحيد الصدوق- « طرفة عين غير أنه يقول له » وهو غير ظاهر ومعنى قوله « لم يخرج منه » لم ينتف منه سبحانه هذا القول طرفة عين أبداً ، وقال أيضاً: لعله يدل على أن الأشياء في كل آن محتاجة الى افاضة جديدة و ايجاد جديد. وقال قد أشار الى ما أو مانا اليه بهمنيار في التحصيل وغيره حيث قالوا كل ممكن بالقياس الى ذاته باطل و به تعالى حق كما يرشد اليه قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » فهو آنا فأننا يحتاج الى أن يقول له الفاعل الحق كن و يفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول والافاضة طرفة عين لعاد الى البطلان الذاتي والزوال الاصلى كما ان ضوء الشمس لو زال عن سطح المسننعة لعاد الى ظلمته الاصلية . انتهى .
واعلم أن في احتياج الممكن في البقاء الى المؤثر بحثاً طويلاً في علم الكلام ومضمون هذا الحديث هو الحق الذي انتهى اليه بحثهم واختاره المحققون منهم وذلك لان علة الاحتياج الى العلة امكان الممكن و هو صفة ثابتة له بعد الوجود و غلط غير اهل الحق و تفوهوا .
بهذه الكلمة المنكرة «لوجاز على الواجب عدمه وجود العالم» وفي من اثبت به

أعني قوله « كن فيكون » وفيه إشارة إلى أنه القاهر الذي لا يعود مقهوراً أبداً بخلاف القاهر منا وإنما قلنا: الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يكون حالاً عما ذكر، ويكون فاعل لم يخرج ضميراً راجعاً إليه و يعود ضمير منه إلى القاهر ويجعل « أن يقول » بدلاً عن ضمير منه يعني لم يخرج الفاعل وهو الله تعالى من كونه قاهراً على الخلق ومن أن يقول كن فيكون طرفة عين، وفيه أيضاً إشارة إلى ما ذكر. ويحتمل أيضاً أن يكون حالاً عن ضمير « به » أو عن مفعول ما خلق وضمير منه حينئذ راجع إلى لباس الذل « إلا أن » في ربط « أن يقول » بما قبله خفاء يزول بالتقدير أي أن يقول له يعني لم يخرج المخلوق من لباس الذل في حدوث ذاته وصفاته ووجوده وبقائه و من أن يقول الله تعالى له كن فيكون طرفة عين، وفيه إشارة إلى أن الممكن في بقاءه يحتاج إليه سبحانه وسر ذلك ما أشار إليه جماعة من المحققين منهم بهمنيار في التحصيل من أن « كل ممكن بالقياس إلى ذاته باطل و به تعالى حق كما يرشد إليه قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه فهو آناً » فإنا نحتاج إلى أن يقول له الفاعل الحق كن ويفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول والإفاضة طرفة عين لعاد إلى البطلان الذي أتى والزوال الأصلي كما أن ضوء الشمس لو زال عن سطح المستنقضى لعاد إلى ظلمته الأصلية (والقاهر منا، على ما ذكرت و وصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى) كيف وقهرنا ينادي بالعجز والنقصان وقهره ينادي بكمال الغلبة والسلطان، فسبحان من قهر الجبابرة بالموت والنكال وغلب القياصرة بدون السيف والنصال (وهكذا جميع الأسماء وإن كنا لم نستجمعها كلها) مثل الرأزق والبارئ والقُدُّوس والقيُّوم وغير ذلك من الأسماء التي لم يقع التسمية بها في الخلق (فقد يكتفي بالاعتبار بما ألقينا إليك) فإن العاقل اللبيب يعرف في جميع أسمائه ما يليق به بالقياس إلى ما ذكر ولو وقعت التسمية بها في الخلق لعرف الفرق بين المعنيين (والله عونك وعوننا) العون الظهير على الأمر والجمع الأعوان (في إرشادنا) إلى الحق (و توفيقنا) لقبوله ، و في تقديم الدعاء للمخاطب أو لا و

✽ الاحتياج في البقاء من لم ينل وجهه وصدور هذه العلوم من الأئمة الأطهار عليهم السلام

معجزة عظيمة ولا يوجد مثلها في أحاديث مخالفينا البتة، (ش)

ضمه إلى أنفسهم القدسية ثانياً تعطف به وإيماء إلى كمال القرب بينهم وبين شيعتهم
التابعين لأقوالهم وأعمالهم.

(باب)

(تأويل الصمد)

لعل المراد بالتأويل هنا معنى التفسير (١) وهو كشف معناه لا المعنى
المصطلح وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى ما هو أخفى منه .

((الاصل))

١- « علي بن محمد، ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد و
« لقبه شباب الصيرفي » عن داود بن القاسم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر الثاني
« جعلت فداك ما الصمد؟ قال: السيد المصمود إليه في القليل والكثير »

((الشرح))

(علي بن محمد، ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد؛ عن محمد بن الوليد و لقبه
شباب الصيرفي عن داود بن القاسم الجعفري) من أولاد جعفر بن أبي طالب عليه السلام
ثقة جليل القدر (قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ما الصمد؟ قال:
السيد المصمود إليه في القليل والكثير) سأل بما عن شرح اسم الصمد فلذلك
أجاب عليه السلام به وأشار بذكر القلة: الكثرة إلى أن الاعتبار في مفهوم الصمد هو كونه
مرجوعاً إليه في الحوائج كلها قليلها وكثيرها، حقيرها وكبيرها للتنبية على
أن الحق بهذا الاسم هو الحق الغني عن الغير من كل وجه وأن إطلاقه على
غيره إنما هو على سبيل التجاوز والإضافة إذ كل شيء سواه فهو في رتبة الحاجة
إلى الغير فليس مصموداً إليه في الجميع.

(١) قوله ولعل المراد بالتأويل هنا معنى التفسير، لاشبهة فيه ولا يناسبه كلمة لعل وكذلك
في أكثر الأحاديث وعرف القدماء و لذلك ترى جميع ما نسميه تفسيراً من أقوال مشاهير
المفسرين كقنادة وابن عباس ومجاهد سماء الطبري تأويلاً. (ش)

((الاصل))

٢- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن عيسى ، عن «
 « يونس بن عبدالرحمن ، عن الحسن بن السري ، عن جابر بن يزيد الجعفي قال :
 « سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد . فقال : إن الله تباركت أسماؤه التي
 « يدعأ بها و تعالى في علو كنهه واحدٌ توحد بالتوحيد في توحيده ، ثم أجراه
 « على خلقه ، فهو واحدٌ ، صمدٌ ، قدوسٌ ، يعبد كل شيء و يصمد إليه كل شيء
 « ووسع كل شيء علماً .

« فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد ، لما ذهب إليه المشبهة : أن
 « تأويل الصمد : المصمت الذي لا جوف له ، لأن ذلك لا يكون إلا من صفة الجسم
 « والله جل ذكره متعال عن ذلك ، هو أعظم و أجل من أن تقع الأوهام على
 « صفته أو تدرك كنه عظمته ، ولو كان تأويل الصمد في صفة الله عز وجل المصمت ، لكان
 « مخالفاً لقوله عز وجل : « ليس كمثله شيء » لأن ذلك من صفة الأجسام
 « المصمتة التي لأجواف لها ، مثل الحجر والحديد و سائر الأشياء المصمتة التي
 « لأجواف لها ؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فأما ما جاء في الأخبار من ذلك
 « فالعالم عليه السلام أعلم بما قال ، و هذا الذي قال عليه السلام : « إن الصمد هو السيد المصمود
 « إليه » هو معنى صحيح موافق لقول الله عز وجل : « ليس كمثله شيء » والمصمود
 « إليه المقصود ، في اللغة قال أبو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه وآله
 « من شعره :

و بالجمر القُصوى إذا صمدوا لها * يؤمّون قذفاً رأسها بالجنادل
 « يعني قصدوا نحوها ، يرمونها بالجنادل يعني الحصا الصغار التي تسمى
 « بالجمار و قال بعض شعراء الجاهلية . [شعراً] :

ما كنت أحسب أن يبتأ ظاهراً * لله في أكناف مكة يصمد
 « يعني يقصد . و قال ابن الزبير قال : « ولا رهبة إلا سيّد صمد (١)

« و قال شداد بن معاوية في حذيفة بن بدر: »
 عَنْوَتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ * خُذْهَا خَذِيفًا فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ
 « و مثل هذا كثير والله عز وجل هو السيد الصمد الذي جميع الخلق من
 « الجن و الانس إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجأون عند الشدائد و منه
 « يرجون الرخاء و دوام النعماء ليدفع عنهم الشدائد ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن
 عبد الرحمن، عن الحسن بن السري، عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سألت أبا-
 جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد فقال: إن الله تباركت أسماؤه) أي تطهرت عن
 المعاييب والتقائص كذا فسرّه عياض، وقال القرطبي تباركت أسماؤه معناه كثرت
 صفات جلاله و عظّمته (التي يدعا بها) أشار بهذا الوصف إلى فائدة وضع أسمائه
 تعالى وهي أن يدعو الخلائق بها في حوائجهم كما مرّ (و تعالى في علو كنهه)
 أن يدركه أحد سواه، و كنه الشيء حقيقته التي هو بها هو هو (واحد) لثاني له في
 الوجود الذاتي ولا كثرة له في ذاته وصفاته فذاته ليست بمتجزّية ووجوده وصفاته
 ليست بزائدة، ولم يفته شيء من كمالاته بل كلّما ينبغي له فهو له بالفعل وفي مرتبة
 ذاته (توحّد بالتوحيد في توحّده) أي تقرّد بتوحيده في حال تقرّده بالوجود
 يعني أنّه كان في الأزل قبل إيجاد الخلق يوحد نفسه بلامشارك (ثمّ أجراه)
 أي توحيده (على خلقه) (١) بأن فطرهم عليه أو كلّفهم به (فهو واحد) بالمعنى

(١) قوله « ثم أجراه على خلقه » والصحيح في تفسير هذا الكلام ان الوحدة الحقة
 محتصة بذاته تعالى والوحدة في سائر خلقه ظل لوحده و مأخوذة منه ، فهو المتوحد في
 التوحيد أي لا واحد بالوحدة الحقيقية الا هو و ذلك لما مر ان كل ممكن يجري فيه التجزئة
 بوجه و أشار بقوله تعالى في علو كنهه أن حقيقته أعلى من منال افكار البشر وهذا مقدمة
 لتفسير التوحيد الذي سأل عنه السائل أي دليل كون الوحدة صفة خاصة به تعالى ان ذاته
 تعالت عن فكرنا ونحن لا نتمثل شيئاً واحداً لا يدخله التجزى بوجه . (ش)

المذكور (صمد) يرجع إليه جميع الخلايق في جميع الحوائج (قدّوس) طاهر من
التقايص والعيوب ومنتزعه عن الأولاد والأنداد وغيرهما ممّا لا يليق به (يعبد
كل شيء) ناظر إلى الواحد لأنّ الوحدة المطلقة وعدم المشاركة في الوجود
الذاتي يقتضيان عدم المشاركة في العبادة فكل شيء عابد له لامعبود (و يصمد
إليه كل شيء) ناظر إلى الصمد والصمد المقصد وفعله من باب طلب (ووسع كل شيء
علماً) ناظر إلى القدّوس لأنّ القدس يقتضي العلم بجميع الأشياء ثلاثاً يلزم
الجهل المنافي له. (فهذا) أي ما ذكر من الصمد السيد المصمود إليه في القليل و
الكثير. و الظاهر أنّ هذا كلام المصنّف رضي الله عنه (هو المعنى الصحيح في
تأويل الصمد) (١) عرف المسند إليه بالإشارة لزيادة التمييز والإيضاح و عرف
المسند بلام التعريف لقصد الحصر وأتى بضمير الفصل لقصد المبالغة فيه ولهذا أيضاً
صرّح بالجزء السلبي فقال (لا ما ذهب إليه المشبهة أن تأويل الصمد المصمت
الذي لا جوف له) هؤلاء لما رأوا أنّه تعالى صمد وأنّ الصمد يطلق في اللغة على
المصمت الذي لا جوف له أو لوه به و مالوا إلى توصيفه بأنّه مصمت وإلى تقدّسه
بأنّه لا جوف له كإنسان ونحوه فلحقه التشبيه لأنّ في الخلق ما هو بهذه الصفة فتأويل
الصمد بهذا باطل لما أشار إليه بقوله (لأنّ ذلك) أي تأويل الصمد بهذا (لا
يكون إلّا من صفة الجسم) الذي ليس له جوف وليس خالي الباطن (والله جلّ
ذكره متعال عن ذلك) أي عن أن يكون صمداً بهذا المعنى ويتّصف بصفة الجسم

(١) قوله و فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد، الظاهر أنّ الحصر في كلام
الكليّني أضاف بالنسبة إلى المعنى الآخر و هو الجسم المصمت الذي لا جوف له وهو تشبيه
و تجسيم تعالى الله عنه وقد نقلوا في تفسير الصمد قريباً من عشرين قولاً على ما في البحار و
مرآة العقول منها قول محمد بن الحنفية الصمد القائم بنفسه الفنى عن غيره. ومنها قول زيد
ابن علي (ع) : الصمد الذي إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، ومنها قول الحسين بن علي
عليهما السلام أن قوله تعالى «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» تفسير الصمد. و منها
الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب. ولا فائدة في نقل جميع ما ذكر و مرجع الجميع إلى شيء
واحد كما قال المجلسي رحمه الله. (ش)

ثم بالغ في تعاليه عن ذلك بقوله (هو أعظم وأجل من أن تقع الأوهام على صفته) لأن غاية مراحل الأوهام هي أواخر عالم الأبدان ، ونهاية منازل الأفهام هي أواخر عالم الإمكان وصفة الواجب خارجة بالذات عن العالمين بمراحل غير معدودة و منازل غير محصورة (أو تدرك كنه عظمته) لأن عظمته تعالى لا تنهاى قدراً و عرفاناً ، و لذلك كلما غاص العارف المتقرب إليه في البحر الزاخر من عظمته و عبر منزلاً من منازلها ازدادت عظمته في نفسه و علم منها فوق ما علمه أو لا وهكذا حتى يكمل عقد يقينه بذلك و يبلغ إلى نهاية ما يتصور له من منازلها فينادي بالعجز عن معرفته و يقر بعلو عظمته كما نطق به لسان سيد الأنبياء و أشرف الأوصياء صلى الله عليهما وعلى أولادهما النجباء (ولو كان تأويل الصمد في صفة الله تعالى المصمت) الذي لا جوف له فاللام للعهد (لكان مخالفاً لقوله (١) تعالى « ليس كمثله شيء ») واللام باطل فالملزوم مثله ، و أشار إلى بيان الملازمة بقوله : (لأن ذلك من صفة الأجسام المصمتة التي لأجواف لها مثل الحجر و الحديد و سائر الأشياء المصمتة التي لأجواف لها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) قوله « مثل الحجر - إلى قوله لها » في بعض الكتب نسخة و في بعضها أصل فإن قلت : لا شبهة في أنه تعالى شيء لا جوف له ، و هو المراد بقول من قال إنه المصمت الذي لا جوف له لا ما هو الظاهر منه أعني الجسم المصمت فإن المصمت ما لا جوف له ، وهو يعم الجسم وغيره قلت : هذا التوجيه لا يصح من جانب المشبهة لأنهم صرحوا بأنه تعالى جسم نوري صمدى كما مرّ على أن الظاهر المتبادر من المصمت في اللغة و العرف هو الجسم الذي لا جوف له فلا يجوز وصفه تعالى به قطعاً (فأما ما جاء في الأخبار من ذلك فالعالم ﷻ أعلم بما قال) (٢) لم يرد بذلك ما هو المتبادر من أنه جاء

(١) قوله « لكان مخالفاً لقوله تعالى » يعني أن الخبر إذا خالف ظاهر الكتاب فهو مردود وهذا يدل على حجية ظاهر الكتاب عند المصنف ، و قوله « لأن ذلك من صفة الأجسام » ان الخبر المخالف لصريح العقل أيضاً مأول. (ش)

(٢) قوله « فالعالم (ع) أعلم بما قال » تأويل الصمد بالذي لا جوف له وارد في الأخبار *

شرح أصول الكافي - ٥ -

في الأخبار تأويل الصمد بالمصمت الذي لاجوف له لأنه خلاف الواقع ، بل أراد به ما جاء فيها من تأويل الصمد بالشيء الذي لاجوف له ، مثل ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بالسند الصحيح «عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : ما الصمد؟ قال : الذي ليس بمجوف» نقلنا بعض الحديث ، وما رواه فيه أيضاً بسنده «عن أبي الحسن عليه السلام قال : الصمد الذي لاجوف له» و ما رواه فيه أيضاً بسنده «عن الحسين بن علي عليه السلام أنه قال : الصمد الذي لاجوف له - الحديث» وقوله رحمه الله «فالعالم عليه السلام أعلم بما قال» يشعر بأن ظاهر التأويل ليس بصحيح وذلك إما لأنه بزعمه يرجع إلى التأويل بالمصمت (١) الذي لاجوف له أو لأنه لا يوافق اللغة

و ظاهره غير مراد البتة لانه يستلزم الجسمية فلا بد ان يكون له تأويل لاينا في التنزيه ولما لم يتبين لصاحب الكافي رحمه الله ذلك التأويل أحاله الى الائمة عليهم السلام وقال صدر المتألهين : قدمر في الحديث السادس من باب الارادة انها من صفات الفعل ان المخلوق اجوف معتمل (وهو في طبعنا هذه في الصفحة ٣٥٧ من المجلد الثالث) قال الصدر : فاذا كان المخلوق بما هو مخلوق اجوف بالمعنى الذي من لوازم المخلوقية كان الخالق موصوفاً بمقابله و هو الصمد بالمعنى الذي يقابل ذاك المعنى وقال كما ان لفظ اليد والجنب والاعين والمجىء والاستواء قد جاءت في القرآن و ان الاصل في الجميع ان يأول على وجه لا يخل بالتوحيد الخالص عن التشبيه وقال معنى الصمدانه تعالى برىء عن القوة والامكان كما ان معنى الاجوف في المخلوق ان للحوادث مدخلا فيه كما مر ، وذكر المجلسي «ره» نحو ما نقلناه من الصدر قال فهو كناية عن عدم الانفعال والتأثر عن الغير وكونه محلاً للحوادث كما مر عن الصادق (ع) و نقل الحديث السادس الذي اشار به صدر المتألهين . (ش)

(١) قوله ولانه يرجع بزعمه الى التأويل بالمصمت ، الفرق الذي ذكره الشارح بين قوله «الذي لاجوف له والمصمت الذي لاجوف له» غير ظاهر و اعتراضه على الكليني (ره) غير وارد ، أما الاول فلان الذي لاجوف له يطلق على المصمت لا غير والمجرد الذي ليس له أجزاء وامتداد أصلاً ، وان صدق عليه انه لاجوف له بالمعنى السلبي لكن المتبادر من مثل هذه العبارة عدم الملكة كما أن قولنا لايمشى ولا يطير لا يتبادر منه الا الحيوان دون الحجر

أولاً أنه لا يظهر المقصود منه ووجه صحته في نفسه، فإن أراد الأول فهو ظاهر البطلان لظهور الفرق بين المصمت الذي لا جوف له وبين الشيء الذي لا جوف له، والأول جسم قطعاً دون الثاني، وإن أراد الثاني فهو أيضاً ظاهر البطلان لأن هذا التأويل على تقدير أن لا يكون معنى حقيقياً للصمد في اللغة فلا جواز لا نكار أن يكون معنى مجازياً له فهو يوافق اللغة قطعاً على أن الصمد قد فسرته علي بن الحسين عليه السلام بأنه الذي لا شريك له، ولا يؤوده حفظ شيء، ولا يعزب عنه شيء، وأوله زيد بن علي بن الحسين عليه السلام بأنه الذي إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، وبأنه الذي أبدع الأشياء فخلقها أصداداً وأشكالاً وأزواجاً، وتفرّد بالوحدة بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند، وأوله ابن الحنفية بأنه القائم بنفسه الغني عن غيره، وأوله غيره بأنه المتعالي عن الكون والفساد، وبأنه الذي لا يوصف بالتغاير، يظهر كل ذلك لمن نظر في كتاب التوحيد، ولم يقل أحد: هذه التأويلات ليست بصحيحة لأنها لا توافق اللغة (١)، وإن أراد الثالث فأقول هذا التأويل له معنى صحيح ووجه ظاهر إذ الجوف كما يطلق على فرجة في الباطن كذلك يطلق على الباطن وإن لم يكن له فرجة كما إذا قيل هذا في جوف ذاك أي في تحته فالجوف من الصفات اللازمة للجسم ففيه كناية عن نقي الجسمية عنه تعالى، بل لا يبعد أن يكون هذا التأويل تنزيهاً له تعالى عن التشبيه على الإطلاق وعن أن يكون له جزء ووجود وصفات زائدة وكمال بالقوة إذ كل ما كان له أحد هذه الأمور كان له فرجة عقلية وجوف معنوي يستقر فيه وجه التشبيه والأجزاء والوجود والصفات واستعداد الكمال، وبالجملة فيه إشارة إلى التوحيد المطلق ووجه نفي التشبيه

والنبات. وأما الثاني فلان الكليني رحمه الله رد ظاهر هذا التفسير وتوقف في تأويله وهكذا وظيفة العلماء وغيرهم في كل ما لا يمكن قبول ظاهره ولارد أصله، وليت الشارح راعي الأدب في اعتراضه على صاحب الكافي رحمه الله (ش)

(١) قوله و ليست بصحيحة لأنها لا توافق اللغة، وذلك لأنها توافق اللغة وإن كانت مجازاً فإن المجاز أيضاً موافق للغة والتأويل الباطل أن لا يصح حقيقة ولا مجازاً. (ش)

بشيء من مخلوقاته أن كل مخلوق فهو ذوجوف وفرجة بما له من المهيبة والأجزاء (١) والوجود والاستعداد (وهذا الذي قال عَلَيْهِ السَّلَام « إِنَّ الصمد هو السيد المصمود إليه » هو معنى صحيح موافق لقول الله تعالى ليس كمثله شيء) لأن تفسير الصمد بهذا المعنى لا يوجب تشبيهه بخلقه بخلاف تفسيره بالمصمت الذي لا جوف له ، أو بالشيء الذي لا جوف له فإنه يوجب تشبيهه بالأجسام المصمتة وهو مخالف لما نطقت به الآية الكريمة ، وأنت تعلم أن تفسيره بالمصمت يوجب ذلك دون تفسيره بالشيء الذي لا جوف له فإنه يوجب التوحيد المطلق والتنزيه التام (والمصمود إليه المقصود في اللغة) لا المصمت الذي لا جوف له وفيه رفع لتوهم حمل المصمود إليه على المصمت . ثم استشهد لهذا بكلام البلغاء فقال : (قال أبوطالب في بعض ما كان يمدح به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٢) من شعره « وبالجمرة القصوى إذا صمدوا لها » يؤمنون قذفاً رأسها بالجنادل) الجمرة بالفتح والسكون واحدة جمرات المناسك وهي ثلاث جمرات يرمين بالجمار ، والقصوى مؤنث الأتصى من القصو وهو البعد يقال : قصى المكان يقصو قصواً أي بعد و لعل المراد بها جمرة العقبة (يعني قصدوا نحوها) تفسير « صمدوا لها » (يرمونها بالجنادل) جمع الجندل بسكون النون وهي الحجارة (يعني الحصا الصغار التي تسمى بالجمار) الحصا بالفتح والقصر جمع الحصاة و الصغار بالكسر جمع الصغير ، والجمار بالكسر هي الصغار من الأحجار جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جماراً و جمرات مجازاً لما بينهما من الملازمة ، وقيل

(١) قوله « بما له من المهيبة والأجزاء » هذا تأويل صدر المثلهين بعينه. (ش)

(٢) قوله « في بعض ما كان يمدح به النبي (ص) » هذه قصيدة معروفة قاله أبوطالب بعد ما أخبر النبي (ص) بأمر الصحيفة و أن الأرض أكلها . قال ابن كثير هي قصيدة بليغة جداً لا يستطيع أن يقولها الا من نسبت اليه وهي أفحل من المملكات السبع و أبلغ في تأدية المعنى ، و في خزائن الادب للبغدادي عن الواقدي توفي أبوطالب في النصف من شوال في السنة العاشرة من النبوة و هو ابن بضع و ثمانين سنة و اختلف في اسلامه قال ابن حجر رأيت لعل بن حمزة البصري جزءاً أجمع فيه شعر أبي طالب وزعم انه كان مسلماً و مات على الاسلام وأن الحشوية تزعم أنه مات كافراً. (ش)

لتجتمع ما هنالك من الحصا من تجمّر القوم إذا تجمعوا كذا في المغرب (و قال بعض شعراء الجاهلية) أي الفرق الجاهلية (ما كنت أحسب أن بيتاً ظاهراً لله في أكناف مكة يصمد . يعني يقصد) الكنف بفتح الحاء الناحية وأحسب بمعنى أظن من الحساب بالكسر تقول حسبته صالحاً أحسبه من باب علم إذا ظننته صالحاً ، أو بمعنى أعد من الحساب تقول . حسبته أحسبه من باب طلب إذا عدته (وقال ابن الزبرقان) بكسر الزاي والراء بينهما باء موحدة ساكنة ، قال الجوهري : زبرت الثوب صفّرته والزبرقان القمر ، والزبرقان بن بدر الفزاري ، و قال أبو يوسف : سمي الزبرقان لصفرة عمامته وكان اسمه حصيناً . وقال صاحب المغرب : الزبرقان لقب ابن بدر واسمه الحصين يعني بالتصغير أو حصن بكسر الحاء ، والدرهم الزبرقاني درهم أسود كبير (ولارهيبة الأسيد صمد) أي مصمود إليه في الحوائج ، ورهيبة على التصغير اسم رجل (١) (وقال شداد بن معاوية (٢) في حذيفة بن بدر) عند ملاقاته في القتال . (و علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فأنت السيد الصمد) . علوته بحسام أي رفعت الحسام فوق رأسه والحسام السيف القاطع ، و حسام السيف أيضاً طرفه الذي يضرب به و «حذيف» منادى مرخم بحذف الأداة و «خذها» أمر على سبيل التهكم و ضمير التأنيث راجع إلى الحسام باعتبار الضربة ونحوها (و مثل هذا كثير) في كلام الفصحاء والبلغاء (و الله تعالى هو السيد الصمد الذي جميع الخلق من الجن والإنس) ذكرهما على سبيل الاختصار أو شدة احتياجهما إليه سبحانه وإلا فالملائكة المقرَّبون والخلائق والرُّوحانيون أيضاً محتاجون إليه في وجودهم وكمالاتهم (إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجئون

(١) لم نر في رجال العرب اسم رهيبة و ابن الزبرقان ليس ابن الحصين الفزاري الصحابي بل كان من طبقه ابن المقفع و عمران من الخوارج وكان رهبين بالنون أحد رؤسائهم والله العالم . (ش)

(٢) قوله و قال شداد بن معاوية ، ذكر البيت في الصحاح واللسان شاهداً ولم يسميا قائله و شداد بن معاوية هذا من رجال حرب داخس وغبرا ، و ذكره في الأغاني في الجزء السادس عشر ولولا مخافة التّطويل والخروج عن المقصود لأوردنا قصتهم ويذكر في حرب الجمل أيضاً اسم شداد بن معاوية وربما ينسب إليه قتل محمد بن طلحة بن عبيد الله و ليس ذلك الشاعر الذي ذكره الكليني - رحمه الله - لتأخره جداً . (ش)

عند الشدايد و منه يرجون الرخاء و دوام النعماء) أي النعماء الظاهرة والباطنة،
و تقديم الظرف في المواضع الثلاثة لقصد الحصر (ليدفع عنهم الشدائد) الظاهر
أنه تعليل و غاية لقوله « وإليه ياجئون في الشدائد » و كونه تعليلاً للجميع بعيداً
وما ذكره من لجأ الجميع إليه مؤمناً كان أو كافراً أمر يشهد عليه العقول ويحكم
به التجربة و يدلُّ عليه الخبر والآية، أمّا المؤمن فظاهر وأمّا الكافر فلا أنه إذا
وقع في بليّة أو دخل في مصيبة و لم يجد ملجأ سواه لم يدع في رفعها إلاّ إياه
كما دلّ عليه حكاية فرعون و قوله تعالى « وإذا مستكم الضر في البحر ضل من
تدعون إلاّ إياه ».

(باب)

(الحركة و الانتقال)

من مكان إلى مكان ومن وضع إلى وضع .

((الاصل))

١- « محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل البرمكي ، عن علي بن عباس ،
« الجراذيني ، عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن أبي إبراهيم ،
« عليه السلام قال : ذكر عنده قومٌ يزعمون أن الله تبارك و تعالى ينزل إلى السماء ،
« الدنيا ، فقال : إن الله لا ينزل ولا يحتاج إلى أن ينزل ، إنما منظره في القرب و ،
« البعد سواء ، لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد ولم يحتج إلى شيء بل يحتاج ،
« إليه و هو ذو الطول ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم ، أمّا قول الواسفين : إنه
« ينزل تبارك و تعالى فأنما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة و كل متحرك ،
« محتاج إلى من يحركه أو يتحرك به ، فمن ظن بالله الظنون هلك ، فاحذروا في
« صفاته من أن تقفوا له على حدّ تحدّ و نه بنقص أو زيادة أو تحريك أو تحرك أو
« زوال أو استئزال أو نهوض أو قعود ، فإن الله جلّ وعزّ عن صفة الواسفين و ،

«نعت الناعتين و توهم المتوهمين، وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين» .

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل البرمكي ، عن علي بن عباس الجراذيني) بالراء المهملة بعد الجيم المضمومة و بالذال المعجمة بعد الألف قبل الياء المشناة من تحت وبالنون قبل الياء رازي ضعيف رمي بالغلو ونحوه عليه (عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : ذكر عنده قوم يزعمون أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا) يعني يزعمون أن له تعالى مكاناً أعلى الأمكنة وهو العرش وقد ينزل منه إلى هذه السماء طلباً لقربه من أهل الأرض وندائهم بما أراد . نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن بعض غلاة المجسمة (١) أنه نزل عند الوعظ من أدراج المنبر وقال : هكذا ينزل تمثيلاً

(١) قوله وعن بعض غلاة المجسمة نقل مثل ذلك عن ابن تيمية وكان الآبي أراد و قد يتكلف المناخرون في نفي القول بالتجسيم عنه مع تصريحه بالنزول وأنه على المعنى الحقيقي وإن تأويله ضلال وخروج عن طريقة السلف والحق أن من يثبت اللوازم البينة للجسمية فهو مجسم سواء صرح بالجسم أم لا ، وظاهر أن من يعترف بأنه تعالى فوق العرش حقيقة وأنه ينزل إلى السماء الدنيا حقيقة ولكن يحرم استعمال لفظ الجسم لأنه لم يرد في الشرع إطلاق الجسم عليه وأسماء الله توقيفية فهو معتقد بأنه جسم حقيقة وإن لم يجز إطلاق الجسم عليه تبعداً ، قال القاسمي في تفسيره المسمى بمحاسن التأويل وهو متعصب لابن تيمية عن الحافظ ابن عبد البر أن حديث وينزل ربنا كل ليلة إلى آخره ، ثابت من جهة النقل صحيح الإسناد لا يختلف أهل الحديث في صحته وفيه دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة وهو حججهم على المعتزلة والجهمية في قولهم أن الله في كل مكان وليس على العرش والدليل في صحة ما قال أهل الحق قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » الخ ، قال و من الحجة أيضاً في أنه عز وجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين أجمعين من العرب والعجم إذا كرههم أمر أو نزل بهم شدة رفعوا وجوههم *

لنزوله تعالى - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - (فقال: إن الله لا ينزل) من مكان إلى مكان لتنزله عن المكان لأن افتقاره إلى المكان مستلزم للتقصان اللازم للإمكان (ولا يحتاج) في إمضاء ما أراد (إلى أن ينزل) دفع لما توهموه من احتياجه في إمضاء إرادته إلى تحصيل القرب المكاني من العباد وعلل عدم احتياجه إلى ذلك بقوله (إنما منظره) أي مراقبته للأشياء بالعلم والإحاطة (في القرب والبعد سواء) (١) أي فيما يتصور فيه القرب والبعد بالنظر إلى عالم الحواس و

إلى السماء و نصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها إلى السماء وفي التفسير المذكور نقلا عن الشيخ إبراهيم الكوراني هو يعني ابن تيمية على مذهب السلف قائل بأن الله فوق العرش حقيقة مع نفي اللوازم انتهى . و أقول اثبات الملزوم مع نفي اللازم لا يصدر من المقلاء . وقال نقلا عن الشهاب الألوسي المفسر حاشا لله أن يكون - يعني ابن تيمية - من المجسمة بل هو ابرأ الناس منهم ، نعم يقول بالفوقية وذلك مذهب السلف وهو بمنزل عن التجسيم انتهى . و أقول الفوقية الحقيقية هو التجسيم بعينه سواء أقربه القائل أم لا وأما الفوقية المجازية أعني كونه قاهراً على عبادته فهو مما يثبرأ منه ابن تيمية وإتباعه أشد الثبري وذلك لأن كونه تعالى قاهراً فوق عبادته مما اتفق عليه أهل الإسلام وغيرهم ولا معنى لمخالفة ابن تيمية معهم إلا في المعنى الحقيقي . وقال نقلا عن عبد القادر الجيلاني في معنى الاستواء على العرش أنه استواء الذات على العرش لأعلى معنى القمود والماسة كما قالت المجسمة والكرامية ولأعلى معنى العلو والرفعة كما قالت الأشعرية ولأعلى الاستيلاء والفلبة كما قالت المعتزلة لأن الشرع لم يرد بذلك ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين من السلف الصالح من أصحاب الحديث ذلك بل المنقول عنهم حملة على الإطلاق أقول: وهذا غير معقول لأن الفوقية إما حقيقي وإما مجازي وقد نفى كليهما الآن يريد وجوب السكوت وقدهاء في الدين أمور يجب السكوت عنه وإيكال الأمر إلى أهله لكن لا يمكن الحكم بنفي النقيضين لأن الحكم بنفي النقيضين ليس سكوتاً بل تكلم بما فيه حماقة . (ش)

(١) قوله وإنما منظره في القرب والبعد سواء أصل شبهة المجسمة والمشبهة أنهم لا يتفعلون وجود موجود مجرد غير متحيز نسبته إلى جميع الامكنة نسبة واحدة وأما أحاديث أهل البيت عليهم السلام فمبنية على كون الوجود المجرد أقوى في تأصل الوجود وأكمل في الصفات ولم يكن في عصرهم عليهم السلام بعد عقد اصطلاح التجرد في هذا المعنى لكنهم*

الأوهام وفيه رد لما اخترعته أوهام المبتدعة من قرب بعض الأشياء إليه و بعد بعضها عنه حتى أنه يحتاج إلى النزول تحصيلاً للقرب من البعيد ، و بهذا التقرير يندفع ما عسى أن يقال من أن قرباً إنما هو بحسب علمه الذي لا يعزب عنه شيء و هو بهذا الاعتبار أقرب من كل قريب فما الوجه لذكر البعد والحكم بالمساواة بينه و بين القرب (لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد) كما هو شأن المتمكن المحتاج إلى المكان فإنه إذا انتقل من مكان إلى آخر يبعد منه ما كان قريباً منه في المكان الأول و يقرب منه ما كان بعيداً (ولم يحتج إلى شيء بل يحتاج إليه) فلم يحتج إلى المكان والنزول و تحصيل القرب من الغير و استعمال الحيلة في إمضاء المراد بل كل شيء يحتاج إليه من جميع الجهات (و هو ذو الطول) أي ذو المن والإعطاء (لا إله إلا هو العزيز الحكيم) ذكر هذه الأوصاف أعني الطول على الإطلاق والوحدة المطلقة والغلبة القاهرة والحكمة البالغة كالتأكيد والتعليل لعدم احتياجه إلى شيء من الأشياء بنحو من الأنحاء لأن إعطاء وجود جميع الموجودات

* عليهم السلام ذكروا من خواص التجرد صفات المجرد ما فهم منه اصحابهم معناه مثل قولهم هذا ، ولم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد ، وغير ذلك مما مضى وما سأتى و اما هؤلاء المجسمة لما لم يعقلوا معنى التجرد توهموا ان الله تعالى ان لم يكن على العرش بائناً من خلقه لزم كونه في كل مكان بمعنى الحلول والنحيز وزعموا أنه عين قول الحلوليين و لزم منه امتزاجه بالغاذورات ولا يفهمون من التنزيه الا كونه فوق العرش مبائناً لخلقهم ومحيطاً لامخاطأ ولا مخاطأ . قال ابن تيمية فيما نقل القاسمي : ان الذين قالوا انه في كل مكان هم اهل الحلول وهم يعبدون كل شيء والذين قالوا لاهو داخل العالم ولا خارج ولا مباين ولا حال فيه ولا فوق العالم ولا فيه ولا ينزل منه شيء ولا يصعد اليه شيء ولا يتقرب اليه شيء ، ولا يدنو اليه شيء ، ولا يتجلى لشيء ولا يراء احد و نحو ذلك فهم اهل نفى وجود لا يعبدون شيئاً و هذا صريح في أنه لا يمتزج بوجود شيء غير جسماني و ان مالمس داخل في العالم ولا خارجاً الى آخره فهو ليس بموجود و القائل به منكر لوجود الحق ، وفهم من الكلام الثاني معنى مناقضاً للاول لان كونه في كل مكان يناقض عدم كونه في مكان أصلاً و لم يفهم ان جميع ذلك تبير عن التجرد. (ش)

و لواحقه و تفرّده بالإلهيّة و اتصافه بالغلبة على جميع الكائنات و بالحكمة البالغة والعلم بجميع الأشياء يقتضي عدم احتياجه إلى شيء منها بالضرورة ولا يخفى أن ظاهر هذا الحديث الآتي بعد حديثين يدلّ على ما روي أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كذب و افتراء و يدلّ عليه أيضاً إنكار الرضا عليه السلام على ما روي عنه الصدوق في الفقيه وقد بالغ عليه السلام في الإنكار حتى قال: «لعن الله المحرّفين للكلم عن مواضعه، ما قال رسول الله ﷺ ذلك إنّما قال: «إن الله تبارك و تعالى ينزل ملكاً إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير و ليلة الجمعة في أوّل الليل الحديث» ولكن روى المصنّف في باب فضل يوم الجمعة و ليلته (١) من هذا الكتاب

(١) قوله و روى المصنّف في باب فضل يوم الجمعة ، هذا هو الحديث السادس من ذلك الباب رواه عن محمد بن يحيى العطار عن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن أبيان عن أبي عبد الله (ع) قال: ان للجمعة حقاً و حرمة فإياك أن تضع أو تقصر في شيء من عبادة الله تعالى والتقرب إليه بالعمل الصالح و ترك المجارم كلها فان الله يضاعف فيه الحسنات ويمحو فيه السيئات ويرفع فيه الدرجات قال وذكر (يعني قال أبيان ذكر أبو عبد الله (ع)) أن يومه مثل ليلته فان استطعت أن تحييها بالصلاة و الدعاء فافعل فان ربك ينزل في أول ليلة الجمعة إلى السماء الدنيا فيضاعف فيه الحسنات ويمحو فيه السيئات وان الله واسع كريم، انتهى. وقال العلامة المجلسي -ره- في قوله قال وذكر كأنه سهو من النساخ أو الرواة و على تقديره فهو على سبيل القلب انتهى. ومقصوده أن وقال و ذكر، سهو والصحيح و ذكر وقال، والحق أن السهو منه -ره- والمعنى ما أشرنا إليه بين الهالين ولاسهو من النساخ و الرواة. وقال المجلسي -ره- يمكن أن يكون المراد نزوله من عرش العظمة والجلال إلى مقام التعطف على العباد وهو حسن جداً .

ثم اعلم أن عمدة تمسك المجسمة بظواهر الالفاظ و عدم جواز التأويل فيها كما نقول به نحن أيضاً في الفروع والعبادات و حجتنا في الفروع عدم امكان خطاب الناس وتكليفهم بشيء لا يفهمون أو يفهمون خلافه فيعملون بما لا يريد منهم الله تعالى وأكثر مجسمة المتأخرين نظير ابن تيمية لا يثبتون الله تعالى صورة معينة كصورة الانسان بل يقولون انه محيط بكل شيء من فوق العرش والظاهر من كلام ابن تيمية المنقول في محاسن التأويل انه يرجح كون *

بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فإن استنطعت أن تحييها يعني ليلة الجمعة بالصلاة والدعاء فافعل فإن ربك ينزل في أوّل ليلة الجمعة إلى السماء الدنيا الحديث» وقد أخذنا منه موضع الحاجة وفي طرق العامة روايات متعددة مذكورة في كتاب مسلم «أنّه تعالى ينزل في كلّ ليلة» إلّا أنّ في بعض الروايات أنّه ينزل الثلث الأخير، وفي بعضها بعد انقضاء الثلث الأوّل، وفي بعضها بعد انقضاء الشطر الأوّل أو ثلثيه، وإذا قد ثبت بالعقل والنقل عندنا وعند أكثر العامة استحالة الجسميّة والحركة و الانتقال عنه تعالى وجب التأويل في هذه الأخبار (١) على تقدير صحتها وعدم

*العرش جسمًا في هيئة قبة موضوعة على السموات كسقف البيوت وقباب المساجد والمزارات من جانب واحد وهو الجانب الذي يلي رؤوس أهل الأرض بين أقصى الشرق والغرب من البر القديم وأما الجانب الآخر كأمريكا والجزائر في البحر المحيط الساكن فليس فوقهم عرش ولا يجوز لهم رفع أيديهم ورؤوسهم إلى السماء عند الدعاء وأما القاسم فيرجع إحاطة العرش من جميع الجوانب فيجوز لأهل الأرض من البر الجديد أيضاً رفع أيديهم إلى السماء فإن الله تعالى يحيط بنا من جميع الجوانب وعليهذا فهو جسم غير متناه في العظمة محيط بالعالم والعالم في جوفه نظير ما كانوا يقولون في الفلك الاطلس ومقره تعالى ينتهي إلى العرش ومحدبه تعالى إلى الجانب الآخر يذهب إلى غير النهاية، ويبقى الكلام في نزوله فإن ابن تيمية يتأبى من كون ذاته تعالى محاطاً متحيزاً بل يقول انه فوق العرش ومحيط ولا يحويه شيء من المخلوقات فاذا كانت ليلة الجمعة أوفى جميع الليالي ينزل من فوق عرشه إلى جوف العرش أو إلى جوف نفسه فيصير محاطاً بمخلوقاته بعد أن لم يكن ولم نعلم انه ينزل بكليته فيسه العالم لانه يصير أصغر من المخلوق أو ينزل ببعض أجزائه فيتجزى ولا عبرة عنده بقول المتكلمين والحكماء ان كل متجزممكن اذ لم ينقل من السلف الصالح وانما اخذه المتكلمون من كفار اليونانيين وائمة الرافضة وانما طولنا الكلام مع عدم اقتضائه ذلك لاني أرى في زماننا جماعة كثيرة يتعصبون لابن تيمية وابن القيم وخرافاتهما خصوصاً المدعين للإصلاح والتجديد. (ش)

(١) قوله «وجب التأويل في هذه الاخبار» ومن شبه المجسمة في انكار التأويل أن ظاهر الكلام حجة وأن الشارع ان أراد من الكلام خلاف ظاهره لا يجوز أن يحيلهم على*

تحريفها وقد اختلف فيه فقل المضاف محذوف أي فإن ملك ربك ينزل وقيل المفعول محذوف والتقدير فإن ربك ينزل ملكاً من الانزال، وقيل هو استعارة وتمثيل لتقريبه للداعين وأجابته دعاءهم وعبر بذلك لقصد إفهامهم القرب، وقيل: النزول بمعنى الإقبال على الشيء فهو كناية عن إقباله تعالى على المؤمنين وفعله فعلاً يظهر به لطفه بهم، والأخير مما ذهب إليه بعض العامة. وتجيب لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى، ولما أشار إلى أنه تعالى لا يحتاج إلى ما توهموه من النزول أشار إلى ما يرد عليهم من المفساد بقوله (أمّا قول الواصفين) له بصفات خلقه (إنه ينزل تبارك و تعالى فأنما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة) لأن

* دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس سواء كان سمعياً أو عقلياً لأنه اذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاد مرات كثيرة و خاطب به الخلق كلهم و فهم الذكي والبليد والفقيه وغير الفقيه وقد أوجب عليهم ان يتدبروا ذلك الخطاب وينقلوه ويتفكروا فيه وينتقدوا موجه ثم أوجب ان لا يقصدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره لأن هناك دليلاً خفياً يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره كان تدليساً أو تلبساً وكان نقض البيان وضد الهدى وهو بالالفاز والاحاجي اشبه منه بالهدى والبيان آء. وهذا كلام ابن تيمية على ما نقل عنه القاسمي وبذلك أنكر تأويل آيات من القرآن أيضاً مثل قوله تعالى: واليه يصعد الكلم الطيب، وقوله: داني متوفيك ورافك الي، و بلى رفته الله اليه، ويخافون ربهم من فوقهم، و ترج الملائكة والروح اليه، وهو القاهر فوق عباده.

وعن ابن عبد البر من حق الكلام ان يحمل على حقيقته ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبادات و جل الله أن يخاطب إلا بما يفهمه العرب من معهود مخاطباتها مما يصح معناه عند السامعين. و ربما ينقل عن بعضهم أن تأويل ما تزعمون دلالة على التجسيم في الواجب تعالى يستلزم تجويز تأويل ما ورد في المعاد من المطاعم والمشارب والجنة والنار اذا لفرق بينهما في الخروج من الظاهر. أقول فرق بين المبدء والمعاد اذا دلالة العقلية والعقلية قامت في التوحيد على عدم كونه تعالى جسماً فوجب تأويل البدوالمين والجنب والوجهو الاستواء على العرش وغيرها واما المعاد فلم يتم دليل عقلي او نقلي على استحالة التجسيم حتى يصير قرينة على تأويل ظاهرها نعم اذا قامت اولوا ما يتعلق بالمعاد أيضاً كالوزن وميزان*

تلك الحركة إن كانت من صفات كماله ولم تكن له قبل وكانت بالقوة لزم (١) القول بالنقص فيه إذ لم يكن له بعض صفات كماله بالفعل وإن لم تكن من صفات كماله لزم القول بزيادة في صفاته زائدة على صفات كماله وكلاهما محال، وأيضاً الحركة الأينية من لوازم الجسم و كل جسم قابل للزيادة والنقصان (و كل متحرك محتاج إلى من يحركه) إن كانت الحركة قسرية (أو يتحرك به) (٢)

* العمل في الآخرة أوله كثير إذ لم يتبين لهم تجسم الاعمال وأما العبادات فالظاهر فيها حجة إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن جاز عن وقت الخطاب وأوامر العبادات وردت للعمل والناس محتاجون إلى معرفة مراد الشارع عند العمل. (ش)

(١) قوله هو كانت بالقوة، اقتباس من تعريف أرسطو طالس للحركة وهو أنها كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة وظاهر أن كل ما يتحرك فإنما يطلب شيئاً غير حاصل له مع كونه أولى به فاذا نزل الله تعالى نعوذ بالله طلب مكاناً قريباً من مخلوقاته لم يكن هذا القرب حاصلًا له وكان أولى به أن يكون قريباً فالحركة تدل على الزيادة والنقصان سواء كانت إينية أو غيرها. (ش)

(٢) قوله والى من يحركه أو يتحرك به، كلام ملوكى لا يمكن للسوقة أن يكلموا بمثله أو بما يقرب منه بل تعبير الهى لا يستطيع أن ينطق به إلا من ألهم به من عالم الملكوت والمحرك على قسمين إما أن يكون مبادئاً كإنسان يرمى حجراً وإما غير مبادئ كحجر يسقط بطبيعته أو كإنسان يمشى على الأرض فالأول مصداق قوله من يحركه والثانى مصداق قوله يتحرك به وأما علة احتياج الحركة إلى علة فلأن الحركة عرضية للجسم وكل حالة عرضية محتاجة إلى علة وإنما قلنا هى عرضية لأنه لا يستحيل السكون على طبيعة الجسم من حيث هو جسم فاذا كانت الحركة بعلة فلا بد أن تكون العلة إما طبيعية مقارنة لذات الجسم نظير الاحتراق للنار أو غير ذاته كاللبياض للجدار. فان قبل استحالة احتياج الواجب إلى من يحركه مبادئاً واضحة وإما احتياجه إلى من يتحرك به أى كون حركته بطبيعة ذاته فما الدليل على استحالة قلنا عرف استحالاته أولاً من قوله (ع) من ينسب إلى نقص أو زيادة لأن كل متحرك يتحرك إلى كمال غير حاصل له وهذا يدل على نقصه أولاً وزيادة بعد الحركة. وثانياً كل متحرك طبيعى متجز فى الجملة لأن القوة المحركة التى فيه وإن كانت طبيعية شئ غير الذى يتحرك و يقبل الحركة إذ يستحيل أن يكون الفاعل والمنفعل *

إن كانت إرادية أو طبيعية و في العطف مناقشة يمكن دفعها بتقدير الموصول أي ما يتحرك به أو يجعل «من» شاملة لغير العاقل على سبيل التغليب (فمن ظن بالله الظنون) أي الأنواع من الظن (هلك) هلاكاً أبدياً ، وفيه وعيد لمن تمسك في ذات الواجب و صفاته بظنه ورأيه فإن ظنون العباد مختلفة وآرائهم متباينة فربما يظنون بجناب الحق ما لا يليق به فيهلكون ويهلكون الأساء ما يظنون (فاحذروا) أي تحذروا (في صفاته من أن تثقفوا له على حد) يحجزكم عنه تعالى و يمنعكم من التقرب به والوصول إليه (تحدثونه) استئناف لبيان الوقوف أو حال عن فاعل تثقفوا (بنقص أو زيادة) في صفاته التي لا يلحقها التحديد ولا يعرضها التعيين (أو تحريك أو تحرك) أي بتحريك الغير له أو بتحريكه بطبعه أو بإرادته (أو زوال) أي بعدم و فناء أو بتغير من وصف إلى وصف (أو استنزال) أي نزول من مكان إلى مكان أو طلبه أو إنزال الغير إياه (أو نهوض) عن مكان بقيامه على ساق كنهوضنا عن مكاننا وقيامنا فيه على سوق (أو قعود) في مكان مثل قعودنا في أمكنتنا (فإن الله جلّ و عزّ عن صفة الواصفين و نعت الناعتين و توهم المتوهمين) لتعالیه عن مدارك الوهم والحواس و تباعده من منازل العقل والقياس فلا يجوز للوهم تعيين صفة من صفاته ولا للعقل تحديد شرح حقيقة ذاته ، والصفة مصدر تقول وصفت الشيء أصفه وصفاً و صفة والهاء عوض من الواو. والنعت مصدر بمعنى الصفة تقول نعت الشيء إذا وصفته فالعطف للتفسير والتأكيد و يحتمل تخصيص الصفة بصفة الذات و تخصيص النعت بصفة الفعل (و توكل على العزيز الرحيم) أي توكل في الحذر عما لا ينبغي له أو في جميع الأمور على من يغلب الأشياء ويقهر الأعداء ويرحم الأولياء وينصر الأحباء (الذي يراك حين تقوم) إلى التهجّد أو إلى الخيرات أو إلى الأمور كلها

❦ واحداً من جميع الجهات و معنى المنفعل من التحريك انه لو لم يكن محرك لم يتحرك ومعنى الفاعل انه يلزم منه الحركة البتة فهما شيان متباينان احدهما محرك نظير الطبيعة والثاني متحرك نظير الجسمية فيما عندنا من الاجسام ولم يمهّد مثل هذا الاستدلال من سائر علماء الاسلام و هو دليل قوى على امانتهم من الله تعالى. (ش)

وفيه نوع من التحذير عمّا لا يليق به (و تقلّبك في الساجدين) أي تردّدك و حركاتك فيما بين المصلّين بالقيام والقعود والرّكوع والسجود وفي اقتباس الآية إشارة (١) إلى أنّ الهداية لا تنال إلّا بالتوكّل عليه والتمسك به والرّجوع إليه وإلى الدّاعي إلى التوكّل ، وهو أنّه عالم بجميع الأحوال ، وقادر على جميع الأشياء ، وناصر للأولياء وإلى غاية التوكّل عليه في المعرفة والهداية وهي القيام بطاعته والجدّ في عبادته .

((الاصل))

٢- « و عنه ، رفعه عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر ، عن أبي « إبراهيم عليه السلام أنّه قال : لأقول : إنّّه قائم فأزيله عن مكانه ولا أحده بمكان « يكون فيه ولا أحده أن يتحرك في شيء من الأرض كان والجوارح ولا أحده بلفظ « شقّ فم و لكن كما قال [الله] تبارك وتعالى : « كن فيكون » بمشيئته من غير « تردّد في نفس ، صمداً فرداً ، لم يحتج إلى شريك يذكر له ملكه ، ولا يفتح له « أبواب علمه » .

(١) قوله « وفي اقتباس الآية إشارة » بل استدلال بها على نفى القول المزور وردّ توهم من يزعم أنّه ينزل إلى السماء الدنيا لأن يسمع دعاء الناس من قريب بأنّه تعالى يسمع في جميع الاوقات ويرى العباد والساجدين والقائمين ويكفي المتوكّلين عليه في كل آن فلاحاجة إلى أن ينزل ولاوجه للاعتقاد به ، فإن قيل لعله ينزل لغير غرض الاستماع قلنا هذا احتمال غير منبأدر ، بل تخرج وتخرج يعلم كل أحد أن القائل بالنزول لم يقل به الاصل الاستماع أولكماله ثم لولم يكن تعالى على عرشه عالماً بأحوال العباد كيف أمر بالتوكّل عليه في قوله « و توكّل على العزيز الرحيم » و شرط المتوكّل عليه أن يكون عزيزاً قادراً غالباً على كل شيء ورحيماً بالمتوكّل وهذا يتوقف على أن يكون العرش و السماء الدنيا و قعر البحار متساوية لديه في العلم والقدرة . (ش)

((الشرح))

(و عنه رفعه، عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر، عن أبي إبراهيم عليه السلام) أنه قال : لأقول : إنه قائم (بالمعنى المتعارف (١) من القيام على ساق (فأزيله عن مكانه) الظاهر من المكان معناه المعروف ، و لما كان القول بقيامه على ساق مثل البشر مستلزم للقول بزواله عن مكانه أشار بنفي اللازم إلى نفي الملزوم تنزيهاً له عن ذلك ، وإنما قلنا : الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يراد بمكانه مكانته الحقيقة و مرتبته القدسية أي فأزيله عن مرتبته الحقيقة القدسية الثابتة له لأن القيام على ساق ينافي تلك المرتبة فالقول به مستلزم لإزالتها عنه تعالى ، و في بعض النسخ «عن مكان» بدون الضمير و هو يؤيد الأول (ولا أحده بمكان يكون فيه) كما حده طائفة من المبتدعة حيث قالوا : هو جالس في العرش محدود به و في قوله « يكون فيه » إشارة إلى أنه حاضر في كل مكان لا بأن يكون مستقراً فيه بل بالعلم والإحاطة (ولا أحده أن يتحرك) أي بأن يتحرك على حذف الجار و حذفه مع أن و أن قياس (في شيء من الأركان والجوارح) بأن يتحرك رأسه أو عينه أو يده أو غيرها كما يشاهد مثل ذلك في الإنسان لقصد الإشارة و غيرها و ذلك لتنزيهه تعالى عن الحركة والأركان والجوارح و غيرها من خواص الجسم والعطف للتفسير و يحتمل أن يراد بالأركان الأعضاء الباطنة و بالجوارح الأعضاء الظاهرة ، و يحتمل أيضاً أن يراد بالأركان النواحي والجوانب أي أصفه بأن يتحرك مثلاً من السماء إلى الأرض و بالعكس و من المشرق إلى المغرب و بالعكس (ولا أحده بلفظ شق فم) الشق بالكسر الناحية والمشقة ومنه قوله تعالى « لم تكونوا بالغية إلا بشق الأنفس » و بالفتح الفرجة والصدع مثل ما يوجد في

(١) قوله « بالمعنى المتعارف » في مقابل المكانة والمكان المتعارف وهو المختص بالأجسام سواء عرف بأنه ما يعتمد عليه الشيء أو السطح الحاوي أو الفضاء المتوهم الذي يشغله الأجسام وقوله (ع) أزيله عن مكانه أي أحكم بزواله عنه و أقول ينزل من العرش إلى السماء الدنيا . (ش)

اليد والرَّجل يعني لأحد. بلفظ خارج من ناحية الفم أو من مشقته أو من انفراده أو انفتاحه وتقييد اللفظ بذلك للتوضيح والتفسير لأن اللفظ كما صرحوا به عبارة عن الكلمة الخارجة من آلة النطق، وهي الفم واللسان والشفة والحنجرة ولهذا لم يأذن الشارع بإطلاقه عليه ولم يجوز أن يقال له اللفظ كما أذن في الكلام لكون دلالة على الآلة المذكورة أقوى من دلالة الكلام عليها كما مر (ولكن كما قال تعالى كن فيكون بمشيئته) أي ولكن أقول موافقاً لما قال الله تعالى إذا أراد وجود شيء لما فيه من الحكمة والمصلحة يقول له كن فيكون ذلك الشيء بمجرد مشيئته من غير لفظ ولا صوت (١) على نهاية سرعة لا جابة أمره، فقوله «كن» عبارة

(١) قوله «من غير لفظ ولا صوت» هنا سؤالان: الأول كيف أجازوا تأويل قوله تعالى «كن فيكون» على خلاف الظاهر والاستحالة في أن يكون هذا قولاً حقيقة نظير ما كلم الله به موسى (ع) ولو جاز تأويل هذا الكلام لجاز تأويل غيره، الثاني أن كثيراً من المسلمين في الصدر الأول فهموا منه اللفظ الحقيقي وإن لم يكونوا من المجسمة فما حالهم في الهداية والضلال وصحة الاعتقاد وفساده؟

والجواب عن الأول أن التأويل على خلاف الظاهر عند قيام الدليل عليه غير منكر وإنما لا يجوز بغير دليل. وعن الثاني أن الخلاف في هذه الأمور وإن «كن» كان لفظاً حقيقة أولاً، مما لا يضر بالدين ولا يعد معتقداً خلاف الحق فيه مبتدعاً أو كافراً لأن كثيراً من تفاصيل المعارف لم يكن معلومة لأكثر الناس والا لم يكن حاجة إلى الإمام (ع). فإن قيل إذا احتمل الظاهر التأويل ولم نر عليه دليلاً لنقطع بكونه مراداً قطعاً لجواز قيام دليل على خلافه لم نقف عليه، قلنا لا ريب أن الظاهر يحصل منه الظن ولم يدع أحد حصول القطع واليقين منه من حيث هو ظاهر واحتمال قيام دليل على إرادة خلاف الظاهر ينقض اليقين ولا ينقض الظن فعلى الناس أن يتوقفوا وهو الأسلم أو يتبدوا بظنهم الحاصل من ظواهر الالفاظ ويجروا عليه ما لم يروا دليلاً على خلافه وليس عليهم أن يتكلفوا لتحصيل اليقين لعدم إمكانه نعم يحصل من الظاهر اليقين في التكليف الفرعية بضميمة مقدمة عقلية خارجية وهي أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة فإذا أمرنا بالتطهير والظاهر أنه بالماء ولم يدل*

عن حكمه بالوجود وإرادته إيّاه ، و قوله «فيكون» إشارة إلى وجوب ترتب الوجود من غير مهلة (من غير تردد فيه في نفس) أي من غير تفكير و نظر ليعلم وجه المصالح والمفاسد لأن ذلك من توابع الجهل والنقص في العلم (صمداً فرداً) في الوجود والوجوب والقدرة والإيجاد والحفظ (لم يحتج إلى شريك يذكر له) من التذكير أو الإيثار (ملكه) و هو حقائق الممكنات و وجوداتها و آثارها ، يعني لم يحتج في أصل الإيجاد ولا في حفظ الموجودات إلى من يذكره و ينسبها على النسيان والغفلة (ولا يفتح له أبواب علمه) يفتح عطف على يذكر و «لا» لتأكيد التقي يعني لم يحتج إلى شريك يفتح له أبواب العلم و يعلمه مالم يعلم إذ لا يعرض لعلمه تغيير وتجدد و زيادة ونقصان بل علمه كامل محيط بتفاصيل الأشياء أزلاً و أبداً و بالجملة الحركة بين الاثنين إما لعدم قدرة أحدهما على دفع الآخر أو لاحتياج كل واحد منهما إلى الاستعانة بالآخر في التدبير ، وكلاهما على الله سبحانه محال .

((الأصل))

٣- « و عنه ، عن محمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن داود بن عبد الله ، عن عمرو بن محمد ، عن عيسى بن يونس قال : قال ابن أبي العوجاء « لا أبي عبد الله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره : ذكرت الله فأحلت علي غائب ، فقال « أبو عبد الله : وملك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد ، و إليهم أقرب من « حبل الوريد ، يسمع كلامهم و يرى أشخاصهم و يعلم أسرارهم ، فقال ابن أبي - « العوجاء : أهو في كل مكان أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض « و إذا كان في الأرض كيف يكون في السماء ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : إنما وصفت « المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان و خلا منه مكان فلا يدري « في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه فأمّا الله العظيم الشأن «

*قرينة على خلافه كان هذا مراده قطعاً و يقيناً فان قيل لعله أقام قرينة خفيت علينا بعد فلا نقطع بمراده قلنا هذا ممكن معقول لكننا وان لم نقطع بمراده واقعاً نقطع بأنه لم يرد فعلاً منا غيره . (ش)

« الملك الذيّان فلا يخلو منه مكانٌ ولا يشتغل به مكان ولا يكون إلى مكان »
« أقرب منه إلى مكان ».

((الشرح))

(و عنه عن محمد بن أبي عبد الله) ليس للضمير مرجع ظاهر و قيل : هو إما راجع إلى محمد بن أبي عبد الله مثل السابق و قوله عن محمد بن أبي عبد الله بدل لقوله عنه و بيان له أو راجع إلى المصنف والكلام من تلامذته (عن محمد بن إسماعيل عن داود بن عبد الله) لم يذكره العلامة في الخلاصة و قيل : هو أبو سليمان داود بن عبد الله الذي روى عن القاسم بن حمزة بن القاسم العلوي عن محمد بن إسماعيل البرمكي عنه (عن عمرو بن محمد) قيل : هو عمرو بن محمد الأسدي من رجال الكاظم عليه السلام (عن عيسى بن يونس) لم يذكره العلامة في الخلاصة ، و قيل : هو عيسى بن يونس بن عيسى ابن حميد الشاكري الكوفي من رجال الصادق عليه السلام ، و في بعض النسخ « عن عمرو بن محمد بن عيسى بن يونس » بلفظة عن بعد عمرو بدل ابن و بلفظ ابن بعد محمد بدل عن . و عمرو هو عمرو بن عثمان الثقفي الخزّاز (قال : قال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره) المحاورة والتجاور التجاوب يقال كلمته فما أبحر لي جواباً و استحاره أي استنطقه (ذكرت الله فأحلت على غائب) و تلك المحاورة ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج أن ابن أبي العوجاء قدم مكة متمرداً و إنكاراً على من يحجّ فأتى أبا عبد الله عليه السلام فجلس إليه في جماعة من نظرائه فقال : يا أبا عبد الله إن المجالس بالأمّانات ولا بد لكل من به سعال أن يسعل أفتأذن في الكلام ؟ فقال : تكلم فقال : إلى كم تدوسون هذا البيدر ؟ و تلوزون بهذا الحجر ؟ و تبسبون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر ؟ و تهرولون حوله هرولة البعير إذا نهر ؟ إن من فكر هذا علم أن هذا فعل أسسه غير حكيم ولا ذي نظر ، فقل فإنك رأس هذا الأمر و سنامه و أبوك أسسه و نظامه ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : إن من أضله الله و أعمى قلبه استوخم الحقّ ولم يشتغل به و صار الشيطان وليّه ، يورده

مناهل الهلكة ثم لا يصدره، وهذا بيت استعبد الله به عباده ليختبر طاعتهم في إتيانه فتحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل أوليائه وأنبيائه وقبلة للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي إلى غفرانه منصوباً على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله قبل دحو الأرض بألفي عام فأحق من أطيع فيما أمر وانتهى عما نهى عنه وزجر، الله المنشئ للأرواح والصور فقال ابن أبي العوجاء ذكرت الله فأحلت على غائب (فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويلك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد) أي حاضر مع خلقه (وإليهم أقرب من جبل الوريد) أي كيف يكون غائباً وهو أقرب إليهم من جبل الوريد، وهذا مثال لكمال القرب و معنى التفضيل ظاهر لأن وريد كل شخص يكون قريباً ببعضه دون بعض وقربه تعالى لما كان بالعلم والإحاطة كانت نسبته إلى الجميع على السواء ، والجبل العرق والإضافة للبيان، والوريد عرق تزعم العرب أنه من الوتين (١) وهما وريدان غليظان مكتنفان صفحتي العنق مما يلي مقدمته ينتفخان عند الغضب، يتصلان بالوتين يردان من الرأس (يسمع كلامهم) وإن كان خفياً فإنه يسمع من الكلام ما أظهره المتكلم وأبداه وما أسره وأخفاه (ويرى أشخاصهم) بذاته التي ينكشف بها كمال المبصرات ويظهر الأسرار والخفيات فهو يشاهد ويرى حتى لا يغيب عنه ما تحت الثرى (ويعلم أسرارهم) فإنه يعلم السر وأخفى ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور (فقال ابن أبي العوجاء أهو في كل مكان) (٢) الاستفهام

- (١) قوله «تزعم العرب أنه من الوتين» نسبة إلى زعم العرب للإشارة إلى بطلان زعمهم فان الوريدين لا ينشبان من الوتين و لم يكن العرب عالمين بالتشريح والوتين هو الذي يسميه الأطباء أورطى والوريدان من الاجوف الصاعد. (ش)
- (٢) قوله «أهو في كل مكان» الماديون لا ينتقدون بوجود موجود غير جسماني ولا يتفقون شيئاً لا يكون في مواضع هذا العالم قال تعالى «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون» ولذلك لم يتصور السائل وجود مجرد نسبته إلى جميع الامكنة نسبة واحدة و زعم ان الموجود اما ان يكون في مكان خاص فيكون بعيداً من الآخر أو في جميع الامكنة على سبيل الاستفراق و هو غير ممكن اذ ليس لجسم واحد الامكان واحد. (ش)

لا نكار ما دل عليه قوله ﷺ هو مع خلقه شاهداً أنه دل على أنه حاضر في كل مكان (أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض) أي لا يكون في الأرض. أورد النبي بصورة الاستفهام مع الرمز إليه لأن كيف هنا للإيحاء بكار لغرض من الأغراض كترك التصريح بما يخالف اعتقاد المخاطب (و إذا كان في الأرض كيف يكون في السماء) أي لا يكون في السماء، والاستفهام في قوله «أليس» إما لا نكار السلب أو لحمله ﷺ على الإقرار بمضمون الشرطيتين وهو الإقرار بأنه إذا كان في السماء لا يكون في الأرض وإذا كان في الأرض لا يكون في السماء ليورد عليه أن هذا مناف لكلامك أو لا (فقال أبو عبد الله ﷺ) توضيحاً للمقصود و تنبيهاً بضعف عقله و سوء تفكيره في وصف الباري (إنما وصفت) بقولك هو إذا كان في مكان لا يكون في مكان آخر (المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان) كان مستقراً فيه بالحواية (اشتغل به مكان) آخر انتقل إليه (و خلا منه مكان) انتقل منه (فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه) لبعده عنه و قصور علمه بالوقائع و الحوادث إلا بالحواس ، و الحواس لا تدرك إلا ما يحضرها (فأما الله العظيم الشأن) الشأن الأمر و الحال ، والمراد به هنا أوصافه الكاملة (الملك الديان) الملك أصناف الموجودات كلها و الملك من أسمائه تعالى لأنه مالكها و الدين الجزاء و الديان من أسمائه تعالى لأنه يدين العباد أي يجزيهم بأعمالهم (فلا يخلو منه مكان) (١) لأنه لا يخلو مكان من علمه لتعلقه بجميع الأشياء و علمه عين ذاته فلا يخلو منه تعالى مكان (ولا يشتغل به مكان) كاشغاله

(١) قوله « فلا يخلو منه مكان » بين الامام (ع) معنى الموجود المجرد بذكر صفات

الاولى أنه لا يخلو منه مكان وهذا الكلام موهم لحلوله في كل مكان دفع الوهم بقوله «لا يشتغل به مكان» وهي صفة ثانية وهو كالنفس الناطقة الانسانية في بدنه لا يخلو منه موضع من البدن ولا يشتغل به مكان من البدن والصفة الثالثة للمجرد انه ليس اقرب الى مكان منه الى

آخر . (ش)

بالجسم المالىء له لاستحالة الجسمية عنه ولا أنه قبل حدوث المكان كان بلا مكان فهو أبداً كذلك لامتناع تغييره وأيضاً عظمة شأنه على الإطلاق وافتقار جميع ما سواه إليه ينافي افتقاره إلى المكان (ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان) أي لا يكون هو بالقياس إلى مكان أقرب منه بالقياس إلى مكان آخر ، والمقصود أن قربه من جميع الأمكنة سواء ، إذ قرب به بعلمه الذي لا يغيب عنه شيء فهو بعلمه قريب من الأمكنة كلها قرباً متساوياً لامتناع تحقق الاختلاف والزيادة والنقصان والشدّة والضعف في علمه .

((الاصل))

٤ - « عليّ بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن عيسى قال : كتبت « إلى أبي الحسن عليّ بن محمد عليه السلام : جعلني فداك يا سيدي ! قد روي لنا : أن « الله في موضع دون موضع على العرش استوى وأنه ينزل كل ليلة في النصف ، الأخير من الليل إلى السماء الدنيا ، وروي أنه ينزل عشية عرفة ثم « يرجع إلى موضعه ، فقال بعض مواليك في ذلك : إذا كان في موضع دون موضع ، فقد يلاقيه الهواء و يتكنف عليه والهواء جسم رقيق يتكنف على كل شيء « بقدره ، فكيف يتكنف عليه جلّ ثناؤه على هذا المثال ؟ فوقع عليه السلام : « علم « ذلك عنده وهو المقدر له بما هو أحسن تقدير ، واعلم أنه إذا كان في السماء « الدنيا فهو كما هو على العرش ، والأشياء كلها له سواء علماً وقدره و ملكاً و ، « إحاطة . وعنه ، عن محمد بن جعفر الكوفي ، عن محمد بن عيسى مثله . »

((الشرح))

(عليّ بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن عيسى قال : كتبت إلى أبي الحسن عليّ بن محمد عليه السلام جعلني فداك يا سيدي قد روي لنا أن الله في موضع دون موضع) ليس المراد أنه يسير في ملكه وأنه في كل آن في موضع منه ، بل المراد أنه في موضع مخصوص لشرف ذلك الموضع وعلوه كما يرشد

إليه قوله : (على العرش استوى) فإنه بدل لقوله في موضع . و العرش محيط بجميع الأجسام مع ما يتعلق بها من النفوس العالية و السافلة و العقول المقدسة و الأنوار المطهرة من أدناس عالم الطبيعة (و أنه ينزل كل ليلة في النصف الاخير من الليلة إلى السماء الدنيا) ليزداد قرب به بالعالم السفلى لغرض من الأغراض (وروي أنه ينزل عشية عرفة) يعني إلى السماء الدنيا على الظاهر ، ولعل المراد بعشية عرفة ما بعد الزوال إلى الغروب ، و يحتمل أيضاً وقت الغروب (ثم يرجع إلى موضعه) الأصلي و هو العرش (فقال بعض مواليك في ذلك) أي في إنكار ذلك المروي و تكذيبه (إذا كان في موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواء و يتكثف عليه) تكثفه و اكتشفه أي أحاط به و لعل التعدية بعلى لتضمن معنى الاحتواء (و الهواء جسم رقيق) يتشكل بسهولة بشكل ظاهر ما يجاوره (يتكثف على كل شيء بقدره) أي بمقداره بلا زيادة و لا نقصان لاستحالة الخلاء و التداخل (فكيف يتكثف عليه جل ثناؤه على هذا المثال) الموجب لتحديد و تشبيهه بالخلق (فوقه عليه السلام) من غير تكذيب المروي بل مع الأشعار بتصديقه (علم ذلك عنده) أي علم ذلك المذكور من الآية و الرواية عنده تعالى لأنه من المتشابهات التي لا يستقل بتأويلها عقول البشر و لا يعلمها إلا الراسخون في العلم بتوفيق إلهي (و هو المقدر له بما هو أحسن تقدير) و المفسر له بما هو أتم تفسيراً و المعبر

(١) قوله « علم ذلك عنده » ظاهره تصديق المنقول و انه تعالى ينزل و أن الهواء يتكثف أي يحيط به لكن لا يعلم كيفية احاطته به و مقدار ما يشغل الفضاء الا هو و هو يقدر ذلك احسن تقدير ، و تأويل الشارح لا يخلو عن تكلف و يصعب حمل العبارة عليه و ان كان أقرب من الرد . و أما صدر المتألهين قدس سره . فارجع هذا الكلام الى قوله تعالى و على العرش استوى . و قوله « هو المقدر له » أي الله هو الذي قدر العرش أحسن تقدير و الغرض الاستدلال به على ان خالق العرش و مقدره لا يكون حالاً في العرش أو محمولاً عليه و محتاجاً اليه و هذا أقرب من تأويل الشارح و المولى خليل القزويني اختار تأويل صدر المتألهين و دفع الاستبعاد باحتمال قريب و هو أن توقيع الامام (ع) كان بين سطور السؤال بحيث كان أول قوله « ع » علم ذلك عنده تحت قول السائل مبتدئاً من كلمة « الرحمن على العرش استوى » و معنى علم ذلك عنده أي علم تفسير « الرحمن على العرش استوى » عنده و الضمير

عنه بما هو أفضل تعبيراً بالوحي إلى الأنبياء والإلهام للإوصياء أمّا الآية فسيجيء تأويلها في الأخبار الآتية ، وأمّا الرواية فقد أوتيت بأن المراد أنه ينزل ملك بأمر ربه فأعطى الأمر حكم الأمور ، ومثل هذا التأويل في الآيات والروايات غير قليل ، ثم أشار إلى أنه تعالى ليس له موضع دون موضع ولا اختصاص له بمكان دون مكان لثلاثيلاقيه الهواء ولا يحيط ولا يقع التشبيه كما ذكره بعض الموالى بقوله (واعلم أنه إذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو على العرش) نبّه بذلك على نقي التحيز عنه وعدم الظرفية له إذ من كان نسبته إلى جميع الأماكن سواء لا يكون له مكان لاستحالة ذلك في المتحيز (والأشياء كلها له سواء علماً و قدرة و ملكاً وإحاطة) نبّه بذلك على أن كونه فيهما ليس إلا المحيط بهما و جريان قدرته عليهما و نفاذ حكمه فيهما و إحاطة تصرفه بهما وإن خطر ببالك شيء فانظر إلى عقلك اللطيف فإنه إذا لم يكن له مع تدنسه بغواشي الأماكن موضع معين تقول : هو هناك دون غيره من المواضع فجناب الحق المقدس عنها أولى بعدم الحاجة إلى مكان معين (وعنه عن محمد بن جعفر الكوفي ، عن محمد بن عيسى مثله) أي مثل هذا الحديث في السؤال والجواب بالاتفاق.

(في قوله تعالى : ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابِعهم)

(وفي قوله) عطف على الحركة والانتقال فهو من كلام المصنف كسائر عنوان أبواب الكتاب أي باب الحركة والانتقال ، وفي تفسير قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) (١) أي يجعلهم أربعة من حيث أنه يشاركهم في الاطلاع

* المجرور في قوله هو المقدر له راجع إلى العرش لكونه مكتوباً تحت كلمة العرش وهو حسن جداً ، ولولا هذا الاحتمال لقلنا بسهو الراوى و خطائه في نقل مكتوب الإمام «ع» و عدم فهمه مراده لكن في نسخة صدر المتألهين كان «كلمة يتكيف» بالياء لا بالنون و الصحيح النون. (ش)

(١) قوله « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» في هذه الآية مباحث الأول في دلالتها على عدم كونه تعالى على العرش بمعنى التمكن ونقل في محاسن التأويل عن أحمد قال *

عليها والنجوى اسم من النجو وهو السرُّ بين اثنين يقال نجوته نجواً أي سارته قيل: إنما ذكر الثلاثة دون الاثنين مع أن الاثنين أقل عدد يقع فيه التناجي لأن الله وتر يحب الوتر ، والثلاثة أوّل الأوتار التي يقع فيه التناجي و لذلك قال بعده ولا خمسة إلا هو سادسهم ثم عمّم لدفع توهم الاختصاص بقوله «ولأدنى من ذلك ولا أكثر إلا وهو معهم».

مما تأول به الجهمية من قول الله سبحانه وما يكون من نجوى ثلاثة الآية قالوا إن الله عز وجل معنا وفيه أيضاً قال أحمد وقلنا للجهمية زعمتم أن الله في كل مكان لا يخلو منه مكان فقلنا لهم أخبرونا عن قول الله جل ثناؤه «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً» لم تجلى إذا كان فيه بزعمكم ولو كان فيه كما تزعمون لم يكن يتجلى لشيء لكن الله على العرش وتجلى لشيء لم يكن فيه و رأى الجبل شيئاً لم يكن براه قط قبل ذلك. وقال إن الله بعلمه رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولأدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو منهم بعلمه. أقول إن أحمد مع تأييه عن التأويل حمل هذه الآية على خلاف ظاهرها ، و أقول إن قيل لهؤلاء المجسمة: كيف جوزتم حمل قوله تعالى «ما يكون من نجوى إلى آخره» على خلاف ظاهره ولا تجوزون حمل قوله تعالى «الله على العرش استوى» على خلاف ظاهره لم يكن لهم جواب الآن يقولون نحن ماديون لا نعرف بوجود شيء غير متحيز ولا متعلق كون الله تعالى وهو جسم في جميع الامكنة و لذلك نؤول ما دل عليه، أما كونه على العرش فمقول لنا لا نؤوله، فنقول لهم بناء على هذا يدور التأويل مدار كمال العقل ونقصه و ليس خلاف في أصل التأويل إذا خالف العقل فمن كان مادياً هدام عقله إلى ابقاء كل مادل على تجسيم الواجب على ظاهره وحمل مادل على تجرده وتنزّهه تعالى على خلاف ظاهره ومن كان روحانياً ومعتقداً لوجود موجودات اكمل و اشرف من الاجسام لم يمتنع من حمل ما يكون من نجوى و امثاله على ظاهره و حمل قوله على العرش استوى على خلاف ظاهره لان الثمكن ينافي وجوب الوجود. المبحث الثاني في رد من يزعم ان هذه الآية تدل على التجسيم أيضاً فانه تعالى في كل مكان ومع كل أحد فيكون جسماً متمكناً في مكان وعقد كلام الامام في هذا الحديث للرد على هذا الوهم. المبحث الثالث قوله تعالى «من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الى آخره» لا ينافي ما نقل عن أمير المؤمنين في معنى الواحد وإن من قال انه ثالث ثلاثة فقد كفر لما سيظهر ان شاء الله . (ش)

((الاصل))

٥- « عنه ، عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن ابن أبي عمير ، عن [عمر] ابن أذينة ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » فقال : هو ، واحد وأحدي الذات ، بائن من خلقه ، و بذلك وصف نفسه و هو بكل شيء ، محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة . لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالاحاطة والعلم بالذات ، لأن الأماكن ، محدودة تحويها حدود أربعة فإذا كان بالذات لزماً الحواية .

((الشرح))

(عنه ، عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد ، عن ابن أبي عمير ، عن [عمر] ابن أذينة ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله « و ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » قيل لتوضيح الاستثناء إن النجوى مأوّل بالمتناجين و ثلاثة صفة لها ، وقيل غير ذلك (فقال عليه السلام : هو واحد واحد الذات) ليس له شريك ولا نظير ولا جزء مادي ولا صوري (١) لآهناً ولا خارجاً فليست وحدته وحدة عددية (٢) بأن يكون تعالى شأنه مبدء كثرة عآآلها معدوداً من جملتها ، فيزيد العدد بإضافته تعالى وينقص بإسقاطه منه وإلا لكان داخلأ في

(١) قوله « لآجزء مآدى ولا صورى » مآ ذكره الشارح دقبق سحبق ولكن الاوضح

فى معنى العبارة أن يقال فى دفع وهم من يظن أنه تعالى متمكن فى مكان و متحيز فى حيز أنه تعالى لو كان مع كل ثلاثة و كل خمسة لزم كونه فى زمان واحد فى امكنة متعددة مع أنه واحد يتطرق اليه الكثرة فليس معنى كونه فى كل مكان التمكن الجسمانى . (ش)

(٢) قوله « فليست وحدته وحدة عددية » هذا صحيح فى الحقيقة و لعلنا نتكلم فيه فى

موضع أليق ولكنه غير مرتبط بهذا الموضع . (ش)

الكم المتفصل موصوفاً بالعرض (باين من خلقه (١) ليس بينه وبينهم مشابهة بوجه من الوجوه ولا مشاركة في أمر من الأمور (وبذلك وصف نفسه) كما قال «وليس

(١) قوله « باين من خلقه » يعنى بينونة صفة لا بينونة عزلة فان البائن بالمزلة لا يتعقل كونه علة ولو كان شيء موجوداً مستقلاً بنفسه مباحثاً لموجود آخر مستقل بنفسه لا يتصور كون أحدهما فى وجوده محتاجاً الى الآخر، وانما يتصور الاحتياج فى شيء موجود غير مباحث عن شيء كالعرض المحتاج الى المحل، والنور المحتاج الى جسم مضى، والمركب المحتاج الى الاجزاء والصورة المحتاجة الى المادة وبالعكس، ولا يتعقل كون جسم مستقل مباحث عن جسم آخر متعلق الوجود به حدوثاً وبقاء و كذا غير الجسم وانما العملية نوع ارتباط ربما يطلق عليه الاضافة الاشراقية بين العلة والمعلول حتى يلزم من عدم العلة عدم المعلول ولذلك تكرر فى كلام امير المؤمنين (ع) «انه تعالى داخل فى كل شيء لا كدخول شيء فى شيء و خارج عنه لا كخروج شيء عن شيء» وهذا يجب أن لا يكون على وجه يلزم منه الاتحاد والحلول فى الممكنات أو معها حتى يتكرر لان الوجود الصرف غير المتناهى فى الشدة والمدة والمدة لا يعقل أن يحل فى موجود له مهية محدودة فليس وحدته تعالى وحدة عددية اذ يلزم منها كونه تعالى مباحثاً عن الموجودات و فى عرضها فتكون هذه غير محتاجة اليه تعالى حدوثاً وبقاء، والنفس الناطقة بالنسبة الى قواها المختلفة كذلك فان الباصرة والسامعة والشامة والمحركة وغيرها متعلقة الوجود بالنفس ولا ينبغى أن يعد النفس من القوى و فى عرضها بل هى كالعلة لقويها وحاضرة معها و مشرقة عليها ومع كونها فى كل قوة لا يجوز أن يقال حلت فى الباصرة على طريق المحدودية وهذا سر عظيم يجب أن يتدبر فيه حتى يتعقل وحدة النفس والفرق بين الوحدة العددية وغيرها . فان قيل لا يثبت الدين على هذه التدقيقات ولو كان الواجب على الناس ذلك كان تكليفاً بما لا يطاق، قلنا لم تدع كون العلم بها والتدقيق فيها واجباً على كل مكلف ولكن ورد فى كلام أمير المؤمنين والائمة عليهم السلام امور لا ينال مغزاها الا بالتدقيق والتدبر فعلمنا أن فى التوحيد وسائر مسائل المعارف اشياء خاصة بجماعة من الراستخين فى العلم يتلذذون بمعرفتها و يدفعون شبهات المعاندين فيها و ليعلم جهال الملاحدة ان التدين و الايمان ليس خاصاً بالسذج و ان العقلاء غير متدينين كما قال شاعرهم :

كمثله شيء» وقال : « ولم يكن له كفواً أحد » إلى غير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه والمباينة على الإطلاق (وهو بكل شيء محيط بالاشراف) لا بمقدار لتعالیه عنه ، والمراد بالاشراف الاطلاع عليه على وجه الاستعلاء من قولهم أشرفنا عليه إذا اطلعوا عليه من فوق (والإحاطة والقدرة) أي بإحاطة علمه وقدرته بجميع الأشياء (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالإحاطة والعلم لا بالذات يعني أن عدم بعد شيء من الأشياء عنه باعتبار إحاطة علمه لا باعتبار حصول ذاته في مكان قريب من مكانه (لأن الأماكن محدودة (١) تحويها حدود أربعة ، فإذا كان بالذات لزماً الحواية) ضمير التأنيث في لزماً للذات وفي كتاب التوحيد للصدوق «لزمه» بنذكير الضمير، يعني إذا كان عدم بعد شيء عنه باعتبار حصول ذاته تعالى في مكان قريب منه لزم احتواء المكان عليه وكونه فيما يحيط به حدود أربعة كلُّ حدٍّ مقابل لنظيره و أنه محال، فقد دلَّ هذا الحديث على أن قوله تعالى «إلا هو رابعهم» ليس معناه أنه رابع الثلاثة بالعدد ومصيرها أربعة بضم الواحد العددي الذي هو هو إليها كما هو المعتبر في مرتبة الأعداد باعتبار التصيير لتقدسه عن أن يكون واحداً عددياً مبدءاً لمراتب الأعداد ، معدوداً من جملة آحاد العدد بل معناه أنه تعالى رابع كل ثلاثة بمعينة العلم والاحاطة الواحدة بالنسبة إلى جميع الأشياء المغايرة للمعينة الذاتية التي هي المعينة المكانية والزمانية .

دين . وآخر دين لأعقل له

اثنان في الدنيا فذو عقل بلا

*

فض فوه . و أي رجل أعقل وأعلم من أمير المؤمنين (ع) ويدل على أن ليس جميع مسائل الدين لجميع الناس قول المفيد في النهي عن القدر أنه خاص بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلهم عن الدين ولا يصلحهم إلا الامساك عنه وترك الخوض فيه، ولم يكن النهي عنه عاماً لكافة المكلفين وقد يصلح بعض الناس بشيء يفسده آخرون و يفسد بعضهم بشيء يصلح به آخرون إلى آخر ما قال. (ش)

(١) قوله ولأن الأماكن محدودة، ذكرنا أدلة تنافي الأبعاد في المجلد الثالث ص ٢٣٩.

(في قوله الرحمن على العرش استوى) (١)

هذا مثل ما مرَّ، إلاَّ أنَّه ترك العاطف هنا يعني هذا الباب أيضاً في تفسير هذه الآية .

((الاصل))

٦- « علي بن محمد ومحمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن بن [موسى] »
« الخشاب ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن قول الله عز وجل : »
« الرحمن على العرش استوى » فقال استوى على كل شيء ، فليس شيء أقرب »
« إليه من شيء » .

(١) قوله وفي قوله الرحمن على العرش استوى - الآية من أقوى شبه المجسمة وقد ورد في سبع سور على ما قال الرازي في تفسيره : الاعراف يونس . الرعد . طه . الفرقان . السجدة الحديد قال وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها الى بعض كثرت و بلغت مبلغاً كثيراً وافياً بازالة شبه التشبيه عن القلب والخطر . أقول وقد نقل أكثرها صدر المتألهين في شرحه مهذبة من الجدليات و مبينة محكمة على ما هو دأبه و زاد عليها اموراً : ولاريب ان أهل الاسلام يتأبون عن التجسيم الا أن بعضهم كالحنابلة و الكرامية يبرؤون عن اسم الجسم و يثبتون معناه مع جميع لوازمه و حاصل كلام أكثرهم في تأويل هذه الآية ان استوى ، ليس بمعنى الاستقرار في المكان بل هو بمعنى الاستيلاء وقال بعضهم هو كناية عن استقرار ملكه وقدرته على كل شيء و استبعده صدر المتألهين و لم يرتضه لانه حمل للآيات القرآنية و نظائرها المذكورة في الكتاب والسنة على مجرد التخيل و التمثيل من غير حقيقة دينية و اصل إيماني ، ثم اختار ان الاستواء على كل شيء بمعنى معيته القيومية و اضافته الاشراقية ، وهي من لوازم العلية و ليس بينه وبين تأويل غيره كالتقال كثير فرق الا أن صدر المتألهين أجرى كل كلمة على معنى حقيقي أو مجازي صحيح ، والتقال تأول في الجملة نظير من يقول طویل النجاد وكثير الرماد من غير أن يكون لكل من النجاد والرماد والمرش والاستواء معنى مراد ، وبهذا كان تأويل الصدر أحسن اذ بين بازاء كل من الاستواء والمرش معنى و يأتي ان شاء الله شرح ذلك . (ش)

((الشرح))

(علي بن محمد ، و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن موسى الخشاب عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن قول الله تعالى : الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى فَقَالَ : اسْتَوَى عَلَى كُلِّ شَيْءٍ) أي استولى عليه بالقدرة والغلبة أو استوت نسبته إليه بالعلم والاحاطة ، فإن الاستواء مشتمل على هذين المعنيين فعلى الأول ضمير استوى يعود إلى الرحمن والعرش إما العلم أو الجسم المحيط بجميع الأشياء و«على» للاستعلاء ، وكذا على الثاني مع احتمال عود الضمير إلى العرش إن أريد به العلم (فليس شيء أقرب إليه من شيء) (١) متفرع على السابق لضرورة أنه إذا تساوت نسبته إلى كل شيء بالعلم المحيط كان قرب كل شيء منه مثل قرب الآخر بالاتفاوت ، وقد أوّل هذه الآية وأمثالها أيضاً أكثر العامة

(١) قوله «فليس شيء أقرب إليه من شيء» لما ثبت تجرده تعالى عن الاحياز والامكنة ثبت أن نسبته إلى الكل نسبة واحدة فالمراد باستوى استواء النسبة وصدر المتألهين (قده) ذكر في شرح الحديث عشر حجج على نفى تجسيم الواجب مناسبة لاهل النظر و وجهين يناسبان اهل الحدس والذوق أحبت ايرادهما ملخصاً الاول كلما كان الكثافة الجسمية في شيء أقوى كان فاعليته ضعيفة و كلما كان الجسمية أعنى الكثافة والثخانة أقل وأضعف كانت الفاعلية اشد مثلاً الارض لكثافتها لاتفعل شيئاً و فيها قوة الانفعال فقط والماء أرق و أخف و هو أقوى تأثيراً بنفوذه والهواء أرق من الماء والنار أرق من الكل وهي قادرة على مزج العناصر مستولية قاهرة لها والهواء يؤثر في الحيوّة اكثر من الماء واذا كان الامر كذلك كان الخالق القاهر على الكل التمام الفاعلية مطلقاً مجرداً عن الجسمية البتة.

الثاني ان القوى كلما كانت أعرق في المادية و أشد تعلقاً بالجسم كانت أخس و أدون كاللأمة الحالة في جميع البدن فضلاً عن الطبايع العنصرية والمعدنية والقوى النباتية والحيوانية و كلما كانت أبعد من التعلق بالجسم كانت أشرف كالباصرة المتعلقة بجزء صغير من العين و هو الجليدية ، والعاقلة لاتعلق لها بالبدن فلا بد أن يكون الواجب القادر على كل شيء الكامل في جميع صفاته غير جسم و غير جسماني و هذه كلها مقتبسة*

قال عياض : لم يختلف المسلمون إلا شذمة قليلون في تأويل ما يؤهم أنه تعالى في مكان أو في جهة مثل قوله تعالى «أمنتهم من في السماء» وقوله تعالى «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» فمنهم من أوّل في بعلى وجعل على للاستيلاء ، و منهم من توقف في التأويل وفوض أمره إلى الله ، والوقف في التأويل غير شك بالوجود ولا جهل بالوجود ، فلا يقدح بالتوحيد بل هو حقيقته والتمسك بالآية على التنزيه الكلي وهي قوله تعالى « ليس كمثله شيء » عصمة لمن وفقه الله تعالى للرّشاد والهداية .

((الاصل))

٧- « و بهذا الاسناد : عن سهل ، عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن مارد »
« أن أبا عبد الله سئل عن قول الله عز وجل : « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » فقال :
« استوى من كل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء » .

((الشرح))

(و بهذا الإسناد عن سهل بن زياد ، عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن مارد أن أبا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عز وجل « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » فقال : استوى من كل شيء (١) فليس شيء أقرب إليه من شيء

* من كلام الفخر الرازي في تفسيره بينها وحقها صدر المتألهين (قده) و هذبه حتى لا يرد عليه بعض شبهات الاوهام . (ش)

(١) قوله « استوى من كل شيء » قال في الحديث السابق « استولى على كل شيء » و في هذا الحديث « استوى من كل شيء » وفي الحديث التالي « استوى في كل شيء » وكل هذه الثلاثة مشتركة في كلمة كل شيء والفرض عدم تخصيص استوائه بجسم خاص يسمى بالعرش بل كل نسبة له إلى العرش فهي ثابتة بالنسبة إلى جميع الأشياء واما الفرق بين « في وعلى ومن » فغير مقصود بالبيان ولعل الامام (ع) أتى بأحدها ونقل الرواة بثلاثة عبارات وليس غرضه (ع) استفادة هذا المعنى من لفظ الاستواء أو من لفظ العرش بل بيان المراد للأدلة الكثيرة على عدم تحيزه في مكان ، واما الاستواء فقبل جاء هذه الكلمة بمعنى الركوب قال تعالى *

إد قربه باعتبار علمه الذي لاتفاوت فيه أصلاً والأشياء كبيرها و صغيرها سواء

«لنستووا على ظهوره» وقال «فاذا استويت انت ومن معك على الفلك» وقال تعالى: «واستوت على الجودي» وجاء بمعنى الاعتدال و تمام الخلقة قال تعالى «ولما بلغ أشده واستوى» و جاء بمعنى ضد الاعوجاج و كانه هو المعنى الحقيقي الاصلى قال الشاعر:

طال على رسم مهدد ابده ثم عفا و استوى به بلده

و سائر اشتقاقات الكلمة يتضمن هذا المعنى كالى والمساوى والتسوية والسوى وغير ذلك. و جاء استوى بمعنى القصد والاقبال قال الجوهري استوى الى السماء اى قصد. قال الفراء تقول كان فلان مقبلاً على فلانة ثم استوى على والى يشا تمنى، وجاء بمعنى استولى قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

يذكر بشر بن مروان اخا عبد الملك لما قتل مصعب وولى العراق لاخته بشر وقال النابغة

الا لمثلک او من انت سابقه سبق الجواد اذا استولى على الامد

و ظن بعضهم ان العرش بمعنى كل شىء، و لذلك فسر الامام (ع) استوى على العرش بقوله استوى على كل شىء فان اريد انه المراد لان الاستيلاء على العرش يستلزم الاستيلاء على كل شىء غيره فله وجه و ان اريد انه المعنى المستعمل فيه اللفظ فهو غير صحيح ولا يدل كلام الامام (ع) عليه، وبالجملة اذا كان الاستواء مستعملاً فى معان كثيرة ولو مجازاً فى بعضها لم يصح تمسك المجسمة به على غرضهم و نقول كما مر سابقاً انهم ماديون لا يعترفون بوجود شىء غير جسمانى ولا فرق بينهم و بين الملاحدة فى ذلك اصلاً، و يذهب ذهنهم من كل لفظ الى المعنى الجسمانى لا للتبادر اللغوى حتى يحتجوا به بل لان غير الجسم لم يدخل فى ذهنهم قط حتى ينصرف اليه، ومثل هذا التبادر ليس بحجة مثل تبادر الذهن من كلمة الياقوت الى الاحمر اذالم ير السامع ياقوتا اصفر او ابيض والماديون اما ينكرون الواجب اصلاً او يقولون بجسميته وتحيزه و كذلك مذهبهم فى الروح فالملاحدة منهم ينكرون وجود شىء غير القوى الجسمانية مسمى بالروح والمنتسبون للدين يجعلون الروح جسماً مداخلها للبدن كالماء المتخلل فى الورد ولازم قولهم ان لا يموت احد اذا سد مسام بدنه وفى الملائكة أيضاً اما ينكرون وجودهم او يجعلونهم اجساماً مادية و غير ذلك مما لا يحصى وقد جاء فى القرآن العظيم فى مفتتح سورة البقرة اشراط النورى بالايمان بالنيب اذ بدونه ينحير عقول الناس فى مسائل المعارف البتة والايمان بالنيب هو التصديق بوجود الشىء غير المحسوس. (ش)

في تعلق علمه بها ، قال الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات : اعتقادي -
العرش أنه حملة جميع الخلق ، والعرش في وجه آخر هو العلم . و نقل هذا الحديث
بعينه ، والظاهر أنه - رحمه الله - نقله استشهاده لتفسير العرش بالعلم . وقد صرح بذلك
من تصدق لشرح كلامه حيث قال معنى قوله عَلَيْهِ السَّلَام «استوى من كل شيء» أنه
استوى نسبة العرش من كل شيء فليس شيء من الأشياء أقرب إلى عرشه من شيء
آخر ومن البين أن العرش على هذا التقدير عبارة عن علمه الكامل الذي نسبته
إلى جميع الأشياء على السوية ، لا عن الجسم المحيط بجميع الخلق ، هذا نقل لكلامه
بالمعنى لأن كلامه فارسي . أقول : هذا الاستشهاد إنما يتم لو رجع ضمير استوى
إلى العرش وأما إن رجع إلى الرحمن و يكون استوى خبراً بعد خبر أو حالاً
عن فاعل الظرف بتقدير قد ، فيجوز أن يراد بالعرش كلا المعنيين وعلى التقديرين
كلمة « على » للاستيلاء والاستعلاء ، فلا يفيد الآية تشبيهه تعالى بالجسم واستقراره
في المكان كما زعمه المجسمة .

((الاصل))

٨- « و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى »
« عن عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام عن قول الله تعالى : «
«الرحمن على العرش استوى» فقال : استوى في كل شيء فليس شيء أقرب إليه
« من شيء ، لم يبعد منه بعيد و لم يقرب منه قريب ، استوى في كل شيء » .

((الشرح))

(و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى ، عن
عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام عن قول الله تعالى «الرحمن
على العرش استوى» فقال : استوى في كل شيء) أي استوى نسبته إلى كل شيء
شرح اصول الكافي - ٧ -

علماء وإنما ذكر لفظة في للأشعار بأن علمه نافذ في بواطن الأشياء كلها (فليس شيء أقرب إلينا من شيء) نفى أقربية شيء من الأشياء يستلزم نفى أبعدية شيء من الأشياء أيضاً فيلزم من ذلك تساوي جميع الأشياء بالنسبة إليه فقول (لم يبعده عنه) لم يبعده عنه (لم يقرب منه قريب) تأكيد لما قبله ولذا ترك العاطف ، و معنى هذا القول نفى أن يكون شيء بعيداً عنه وشيء قريباً منه ، لأن نفى البعد عن البعيد والقرب عن القريب نفى البعيد والقريب ، ضرورة أنه لو كان هناك قريب و بعيد لم يكن البعيد والقرب متقربين (استوى في كل شيء) هذا من باب ذكر النتيجة بعد المقدمات إن كانت الفاء الداخلة على ليس للتعليل ، ومن باب ختم الكلام مجملًا بما يرجع إلى ما ذكر في السابق مفصلاً إن كانت الفاء للتفريع أو للتفسير و هذا من المحسنات البديعية عند علماء العربية .



((الاصل))

٩- « و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من زعم أن الله من شيء أو في شيء أو على شيء فقد كفر ، قلت : « فسر لي ؟ قال : أعني بالحواية من الشيء له أو بامساك له أو من شيء سبقه . و « في رواية أخرى : من زعم أن الله من شيء فقد جعله محدثاً و من زعم أنه في شيء فقد جعله محصوراً ، و من زعم أنه على شيء فقد جعله محمولاً » .

((الشرح))

(و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد) بضم الحاء (عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من زعم أن الله من شيء) أي من مادة أو من أجزاء بأن يزعم أنه ذو مادة أو ذو أجزاء أو من أصل له مدخل في وجوده كأبوين أو من مبدء مفيض لوجوده

كالفاعل (أو في شيء) كالصفة في الموصوف و الصورة في المادّة و العرض في الموضوع والجزء في الكل والجسم في الهواء المحيط به والمظروف في الظرف (أو على شيء) بالاستقرار فيه والاعتماد عليه كالملك على السرير والراكب على المركوب والسقف على الجدران والجسم على المكان أولاً بالاستقرار والاعتماد عليه كالهواء على الماء و السماء على الهواء (فقد كفر) حيث وصفه بصفات المخلوقين وأنكر وجوده لأنّ ما اعتقده ليس بالعالَمين (قلت فسّر لي قال: أعني بالحواية من شيء له أو بامساك أو من شيء سبقه) الأول ناظر إلى قوله «في شيء» والثاني إلى قوله «على شيء» والثالث إلى قوله «من شيء» فالنشر على غير ترتيب اللّف وفيه كسر للأحكام الوهميّة في وصف الباري لأنّ الوهم لالقه بالمحسوسات وأنسه بالممكنات يتوهم أنّ كلّ شيء من شيء أو في شيء أو على شيء فيبتنّ عَيْنَهُ أَنْ ذاته تعالت عن ذوات المخلوقات و صفاته تقدّست عن صفات المحسوسات وراء ما تجده هذه العقول المتلبّسة بغواشي الأوهام وخلاف ما تستأنسه هذه النفوس والأفهام.

(وفي رواية أخرى من زعم أنّ الله من شيء فقد جعله محدثاً) (١) لأنّ كلّ من كان من شيء فقد افتقر وجوده إلى ذلك الشيء و كلّ من افتقر في وجوده إلى شيء فهو محدث مخلوق (و من زعم أنّه في شيء فقد جعله محصوراً) بذلك الشيء و محوياً به فيكون له انقطاع وانتهاء و كلّ ذلك من لواحق الأمور

(١) قوله «وقد جعله محدثاً» المراد بالمحدث هنا الحادث الذاتي لأن من زعم أنّ الله تعالى من شيء يشمل من زعم أنّه مركب من مادة و صورة أو من أجزاء أيا ما كانت ومعلوم أنّ المركب قد لا يكون متاخراً عن أجزائه زماناً و كما أنّه لا يمكن تركيب الواجب من أجزاء متقدمة عليه زماناً كذلك لا يمكن تركيبه من أجزاء يكون مستمرة معه ومع ذلك حكم بكونه محدثاً مطلقاً فكل متوقف في الوجود على غيره و كل محتاج حادث سواء كان فصل زمانى بين وجود المحتاج والمحتاج اليه أو لم يكن و قد سبق في تعاليفنا على المجلد الثالث (الصفحة ٢٨٩) كلام هشام بن الحكم في الحدود الذاتية و يؤيده أيضاً ما في (الصفحة ٣٠٩) وسبق في الصفحة ٣٢٠ أيضاً كلام أبي جعفر الثاني (ع) وكلّ منجزى أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق ، وفي الصفحة ٣٢٤ والصفحة ٣٢٩ . (ش)

الزمانية والمكانية والمادية وقد ثبت امتناع كونه تعالى زمانياً ومكانياً ومادياً (ومن زعم أنه على شيء فقد جعله محمولاً) وكل محمول يفتقر إلى حامل يحمله وكل مفتقر ممكن ولا شيء من الممكن بواجب لذاته ، وبالجمله هذه الأمور من سمات المخلوقات و صفات المصنوعات فمن وصفه تعالى بشيء منها فقد جعله مماثلاً لخلقته تعالى الله الذي ليس كمثله شيء .

« في قوله تعالى : وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله »
هذا أيضاً مثل ما مرّ كلام المصنّف كسائر العنوانات والظرف متعلّق بإله ،
والرّاجع إلى الموصول مبتدأ محذوف أي هو إله في السماء وإنّما حذف لطول
الصلة بمتعلّق الخبر وبالعطف عليه ولو جعل «إله مبتدأ والظرف خبره بقي الموصول
بإلغائه . كذا ذكره بعض المفسّرين .

((الاصل))

١٠- « عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن الحكم »
« قال : قال أبو شاعر الديصاني : إن في القرآن آية هي قولنا ، قلت : ماهي ؟ »
« فقال : « وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله » فلم أدر بما أجيبه فحججت »
« فخبّرت أبا عبد الله عليه السلام فقال : هذا كلام زنديق خبيث إذا رجعت إليه فقل له :
« ما اسمك بالكوفة ؟ فأنه يقول : فلان فقل له : ما اسمك بالبصرة ؟ فأنه يقول :
« فلان » فقل : كذلك الله ربنا في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله »
« وفي القفار إله وفي كل مكان إله ، قال : فقدمت فأتيته أباشاكر فأخبرته ، »
« فقال : هذه نقلت من الحجاز » .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير » عن هشام بن الحكم قال :
قال أبو شاعر الديصاني (١) اسمه عبد الله (إن في القرآن آية هي قولنا) من أن

(١) قوله «أبو شاعر الديصاني» قد مر ذكر أبي شاعر والديصانية في الصفحة ٤٦
من المجلد الثالث. (ش)

الإله اثنان (قلت: ماهي فقال: وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) فهناك إلهان أحدهما في السماء وهو النور المعبر عنه بيزدان والآخر في الأرض وهو الظلمة المعبر عنها بأهرمن (فلم أدربما أجيبه فحججته) بفتح الحاء أي فذهبت إلى مكة و فعلت أفعال الحج، ويجوز ضم الحاء على صيغة المجهول يعني صرت محجوجاً مغلوباً لأبي شاكر (فخبّرت) بتشديد الباء بمعنى أخبرت (أبا عبد الله عليه السلام فقال هذا كلام زنديق خبيث) هذا إخبار بالغيب إن كان هشام أخبره بمضمون الآية فقط، وتصديق لقوله إن كان أخبره بمناظرة الديصاني (إذارجعت إليه فقل له: ما اسمك بالكوفة فإنه يقول: فلان، فقل له: ما اسمك بالبصرة) يجوز حر كات الباء والفتح أفصح وأشهر (فإنه يقول فلان) المقصود منه إرشاده إلى الجواب بأن تسمية شخص باسم في البلاد المتعددة والأماكن المختلفة لا يوجب تعدده فلذلك قال (فقل: كذلك الله تبارك وتعالى في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله وفي القفار إله وفي كل مكان إله) ولا يوجب ذلك تعدد الإله، والجواب واضح الدلالة على المقصود لأن كونه تعالى إلهاً أمر يلحقه بالنظر إلى إيجاد السماء والأرض وأهلها واستعباده إيّاهم و جريان ألوهيته واستحقاق عبادته عليهم فقد أشار الرب العظيم بهذا الكلام الكريم إلى نفي الآلهة السماوية والأرضية التي يعتقدونها المشركون بأن عبّر عن ذاته المقدسة بـ «هو» الدال على هويته المطلقة التي هي محض الوجود الحق الواجب؛ ولمّا لم يكن تعريف تلك الهوية إلا باعتبار أمر خارج عنها أشار إلى تعريفها بكونه مستحقاً بالذات لاسم الإله والألوهية، والعبادة بالنسبة إلى السماء والأرض وأهلها ولا يستحق شيئاً منها غيره تعالى الله عما يقول الظالمون (قال: فقدمت فأتيت أباشاكر فأخبرته فقال هذه) أي هذه المناظرة أو هذه الحيلة في الجواب (نقلت من الحجاز) وليست من عندك. الحجاز بكسر الحاء بلاد سميت بذلك لأنها حجزت أي فصلت بين الغور والنجد وقيل: بين الغور وبين البادية، وقيل احتجز بالجبال والحرار الخمس أي أحاطت بها

منها حرّة بني سليم وحرّة واقم من احتجز الرّجل بازار إذا شدّه في وسطه، وعن الأصمعي إذا عرضت لك الحرار بنجد فذاك الحجاز.

(باب)

(العرش والكرسي)

((الاصل))

- ١- « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي رفعه، قال : سألت الجاثليق »
- « أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش أم العرش »
- « يحمله؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام الله عز وجل حامل العرش والسموات والأرض »
- « وما فيهما وبينهما وذلك قول الله عز وجل: «إن الله يمسك السموات والأرض »
- « أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً »
- « قال: فأخبرني عن قوله: « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فكيف قال »
- « ذلك؟ وقلت: « إنه يحمل العرش والسموات والأرض » فقال: أمير المؤمنين »
- « عليه السلام: إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرّت الحمرة »
- « و نور أخضر منه اخضرّت الخضرة ونور أصفر منه اصفرّت الصفرة ونور أبيض »
- « منه [ابيض] البياض وهو العلم الذي حمّله وذلك نور من عظمته، فبعظمته »
- « و نوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون و بعظمته و نوره »
- « ابتغى من في السموات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة، بالأعمال المختلفة »
- « والإديان المشبهة، فكل محمول يحمله الله بنوره و عظمته و قدرته لا يستطيع »
- « بنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ، فكل شيء محمول والله تبارك و »
- « تعالى الممسك لهما أن تزولا والمحيط بهما من شيء وهو حياة كل شيء، ونور »
- « كل شيء سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً. »
- « قال له: فأخبرني عن الله عز وجل أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هو »
- « ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا وهو قوله: «ما تكون من نجوى ثلاثة »

« إلا هو رابعهم ولاخمسه إلا هو سادسهم ولاأدنى من ذلك ولاأكثر إلا هو معهم »
 « أينما كانوا » فالكرسي محيط بالسموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى »
 « وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى وذلك قوله تعالى: «وسع كرسيه »
 « السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم » فالذين يحملون العرش
 « هم العلماء الذين حملهم الله علمه وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلق الله »
 « في ملكوته الذي أراه الله أصفياه وأراه خليله ﷺ فقال: «وكذلك نري إبراهيم »
 « ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » وكيف يحمل حملة العرش الله
 « وبحياته حييت قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي رفعه قال: سأل الجائليق) بفتح
 الراء رئيس النصارى (أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عز وجل يحمل
 العرش أم العرش يحمله فقال أمير المؤمنين عليه السلام الله عز وجل حامل العرش والسموات
 والأرض وما فيهما وما بينهما) يعني حاملها بالقدرة الكاملة على ما يقتضيه الحكمة
 البالغة من وضع كل شيء في موضعه وتقديره بالقدر اللايق به وتحديدده وتصويره
 بما يناسبه. وفيه تنبيه على حاجة الخلق إليه في أن يقيمهم (١) في الوجود بمسك
 قوته ويحفظهم في البقاء بكمال قدرته (وذلك قول الله : «إن الله يمسك السموات

(١) قوله «حاجة الخلق اليه في أن يقيمهم» هذا مذهب الحكماء الالهيين اختاره
 النصارى وهو الصحيح من المذاهب وأما المتكلمون فقد اختلفوا وذهب أكثرهم إلى أن الممكن
 بعد وجوده يستغنى عن المؤثر في البقاء وإنما يحتاج إلى الخالق في بدء حدوثه نظير البناء
 والبناء، وذهب بعضهم إلى أنه كما يحتاج في الحدوث يحتاج في البقاء أيضاً نظير الضوء
 يحتاج إلى السراج حدوثاً وبقاء والفرق أن السراج ليس له علم واختيار في الإضاءة و
 الله تعالى يفعل بعلم واختيار، فإن قيل إننا لا نتصور فناء الجواهر، قلنا هذا الثبات والاستمرار
 حاصل من تعلق ارادته تعالى بابقاء ما يبقى ومع تعلق هذه الإرادة لا تنمقل عدمه. (ش)

والأرض أن تزولا) أي يمسكهما كراهة أن تزولا بالعدم والبطلان اللازم لطبيعة الامكان و بانطباق السماء على الأرض ورسوب الأرض على الماء أو يمنعهما أو يحفظهما أن تزولافان الامساك متضمن لل منع والحفظ، وفيه دلالة على أن الممكن (١) في بقاءه واستمرار وجوده و دوام هيئته يحتاج إلى حافظ (و لكن زالتا إن أمسكهما) أي ما أمسكهما (من أحد من بعده) أي من بعد الله أو من بعد الزوال «من» الأولى زائدة للمبالغة في الاستغراق والثانية للابتداء (إنه كان حليماً)

(١) قوله «وفيه دلالة على ان الممكن» دلالة الآية على ذلك ظاهر اذ لا يمكن أن يراد من الامساك المماساة باليد وأمثالها بل امساك بعلية و تأثير، فان قيل: لعل المراد من الزوال الانتقال من موضع الى موضع آخر، قلنا الانتقال من موضع الى آخر ثابت في الجملة للأرض أو للسماء ولو في الوضع بل المراد امساكهما حتى لا يفتريا ولا يحتمل هنا غيره، ثم ان الآية كما تدل على احتياج الممكن في البقاء الى المؤثر تدل على أن العلة المبقية هي العلة الموجودة لغيرها، ولا يمكن أن يوجد الشيء بعلة ثم يفوز ابقائها الى علة اخرى حيث قال: «ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده» والدليل العقلي عليه أن تشخص المعلول بتشخص العلة ولا يمكن الاستبدال فيها.

وبالجملة الوجود للممكن شيء بالعرض كالملوحة للماء البحر لا بالذات كما للملح نفسه فاذا زال تأثير الملح زال الملوحة عن الماء ، فان قيل: نرى بعض الصفات يبقى بعد زوال العلة كالحرارة للماء بعد اطفاء النار في الجملة وكما يستحيل بقاء المعلول بعد زوال العلة مدة كثيرة كذلك يستحيل عندكم بقاءه ولو في آن، قلنا: أمثال الحرارة في الماء لا تعد معلولاً لقولنا النار علة لها بل النار من المعدات ويجوز تقدم المعد على المعلول زماناً وبقاء المعلول بعد فناءه ومثله تقدم الاب على الابن والبانى على البناء والعلة المؤثرة في الوجود لا يعقل زوالها مع بقاء المعلول كزوال الاربعة مع بقاء الزوجية و زوال الجسم مع بقاء العرض . و زوال الاجزاء مع بقاء المركب فان هذه هي التي تتوقف وجودها على غيرها ولا يمتثل بقاءها بعد فناء ما يتوقف عليها و كذلك الممكن مع الله تعالى بل التعلق و الربط بين الممكن و الواجب واحتياجه اليه اشد من تعلق العرض بالجواهر لان وجود العرض في نفسه ووجود الممكن كالمبنى الحرفي ليس في نفسه. (ش)

لا يعاجل بالعقوبة على الغفلة والعصيان و سوء الأدب والجهالة (غفوراً) يغفر لمن يشاء ، و الآية دلّت على أنّه أمسكهما مع كونهما جديرين ، نظراً إلى ذواتهما الباطلة غير الثابتة و مع عصيان العباد ، بأن تزولا و تهدّأ هداً كما قال : تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض » ولذلك ذكر هذين الوصفين أعني الحلم والغفران (قال : فأخبرني عن قوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فكيف قال ذاك و قلت : إنّهُ يحمل العرش والسموات والأرض) مراده أنّ ما قلت مناف لما دلّت عليه هذه الآية من وجوب أحدهما أنّ حملة العرش ثمانية لاهو ، و قلت : هو حامله و ثانيهما أنّ الثمانية إذا حملوا عرشه فقد حملوه أيضاً لأنّه على العرش ، و قلت : إنّهُ حامل جميع ما سواه (فقال أمير المؤمنين عليه السلام : إنّ العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة نور أحمر منه احمرّت الحمرّة و نوراً خضر منه اخضرّت الخضرة و نور أصفر منه اصفرّت الصفرة و نور أبيض منه [ابيض] البياض و هو) أي العرش (العلم) (١) الذي حمّله الله الحملة بالتحريك جمع

(١) قوله دو هو أي العرش العلم ، ولا ينافي إطلاق العرش على موجود جسماني عظيم يسمى بمحدد الجهات راجع الصفحة ٢٤٠ من المجلد الثالث ان قبل لم يأت في لغة العرب العرش بمعنى العلم لاحقيقة ولا مجازاً فلا يقال لعرش لى بالنحو أي لاعلم لى بهمثلا ، قلنا : المراد بيان المصداق لتفسير المفهوم و معنى العرش في لغة العرب حقيقة هو السرير ومجازاً القهر والاستيلاء لان عرش الملك مساوق لاستيلائه ولما كان ايجاد الخلق و ابقاؤه من الله تعالى لعلمه العنائي صح أن يقال : عرشه علمه مصداقاً فانه سبب ايجاده و استيلائه و قهره و قد فتح أمير المؤمنين (ع) باب التأويل على القول و هو (ع) أصل كل خير و أساس كل علم ، و فائدة التأويل رفع الاستبعاد والاستنكار ، اذ ربما ورد في كلام الله و الرسول (ع) مجازات و استعارات لتقريب المعقول الى المحسوس كما في كلام سائر الناس فيقال : ذلك الشعر لطيف رقيق و ذلك كلام عذب وهذا لفظ مليح ، و أهل الظاهر لا يرضون بحمل كلام الشارع على المعنى المجازي ويقولون : فتح باب التأويل يهدم أساس الشريعة و يوجب الشك في أصول العقائد ، والعلماء يرون التأويل واجبا في مورد لان الجمود على الظواهر يهدم أساس الدين أيضاً لان العقلاء اذا رأوا ظاهر الحديث أو القرآن لا يوافق ما تحقق *

الحامل وحملته شيئاً تحميلاً إذا كفلته حمله وكلفته بحمله. أقول: هذا الحديث من الأسرار والذي يخطر بالبال على سبيل الاحتمال أن الموجود إما شر محض أو خير محض أو مشوب من الخير والشر، وهذا القسم إما الشر غالب أولاً، فهذه أربعة أقسام و العلم المسمى بالعرش لاستقرار الموجودات فيه وعلى وفقه متعلق بجميع هذه الأقسام، فمن حيث تعلقه بالأول يسمى بالنور الأحمر لأن منه احمرت الحمرة أي الشرور إذا الشر يناسب وصفه بالحمرة لكونه محلاً للغضب وكذا العلم المتعلق به لأدنى ملائسة ومن حيث تعلقه بالثاني يسمى بالنور الأبيض لأن الخير من توابع الرحمة والرحمة يناسب وصفها بالبياض، قال الله تعالى «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وجوههم ففي رحمة الله» ومن حيث تعلقه بالثالث يسمى بالنور الأخضر لغلبة سواد الشر والسواد إذا غلب النور مال النور إلى الخضرة ومن حيث تعلقه بالرابع يسمى بالنور الأصفر لأن فيه شيء من سواد الشر والسواد إذا خالط النور وساواه أو نقص منه مال النور إلى الصفرة ومن هنا ظهر أن العرش الذي هو علم الحملة بالكائنات مخلوق من أنوار أربعة و إنما قدم الأول لغلبة الشرور في عالم الطبايع الظلمانية والنفس البشرية ولذا أيضاً قدم الثاني على الثالث وأخيراً الرابع لقلة الخير المحض في عالم النفوس الهولائية وقد مر شرح هذا في باب النهي عن الصفة (١) (وذلك نور من عظمتة) لعل

* لديهم ولم يجز تأويل ظاهره شكوا في صدق الرسول (ع) أو أنكروا، مثلاً علموا بقولهم يقيناً أن الله تعالى ليس بجسم ولا يحتاج إلى مكان وليس له يد وعين ووجه ولو لم يجوز لهم تأويل تلك الالفاظ نسبوا المسلمين ورؤسائهم إلى الجهل ولذلك فتح أمير المؤمنين (ع) باب التأويل ولكن التأويل شيء يختص به الراسخون في العلم وليس لكل أحد أن يؤول كل شيء بهواه كما فعله الباطنية بل لكل شيء حد وقاعدة ومورد ومصدر يعرفه أهله. (ش)

(١) قوله وقد مر شرح هذا في باب النهي (في الصفحة ٢٧٢ من المجلد الثالث وذكرنا في الحاشية كلام صدر المتألهين والدام المجلسي - رحمهما الله - في تأويل الانوار و زدنا في توضيحه بعض ما خطر ببالنا. (ش)

المراد (١) أن العرش الذي هو علم الحملة بالكائنات نور في صدورهم نشأ من عظمة الله تعالى و دليل عليها ولذلك أيضاً سمي بالعرش لاستقرار العظمة فيه (فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين) إشارة إلى النور الأبيض لأن أبصار قلوب المؤمنين مصداق له إذ به تنوَّرت قلوبهم بالأسرار والمعارف و حقايق الإيمان حتَّى أبصرت الخيرات كلها (وبعظمته و نوره عاداه الجاهلون) (٢) إشارة إلى النور الأحمر إذ به عاداه الجاهلون الملحدون ، لأن معاداتهم مصداق له ، و به انخسفت قلوبهم و عميت عيون بصائرهم عن مشاهدة عظمة الحق و أسرارهِ (و بعظمته و نوره ابتغى من في السماء والأرض من جميع خلاليقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة) إشارة إلى النور الأخضر والأصفر إذ بهما طلب المخلوقات الوسيلة والتقرب على أنحاء مختلفة و أرشد إلى أن هذا من مصداق هذين النورين بذكر الاختلاف و الاشتباه، ويمكن أن يكون الإِبصار ناظراً إلى النور الأبيض، والمعاداة إلى الأنوار الثلاثة الباقية، والإبتغاء إلى الجميع، و بالجملة ذكر فرقاً أربعة في مقابلة أنوار أربعة على سبيل التوزيع بحيث يناسب حال كل فرقة بنور من تلك الأنوار وتعلُّقه بها كتعلُّق العلم بالكائن في نفس الأمر (فكلُّ محمول يحمله الله بنوره و عظُمته و قدرته) أي فكلُّ شيء من الكائنات صغيراً كان أو كبيراً خيراً كان أو شراً

(١) قوله « و ذلك نور من عظُمته » استعار «ع» النور لما يسميه الحكماء الاضافة الاشراقية، و صرح بأن ليس المراد بالنور هنا النور المحسوس بأن أضافه الى عظُمته تعالى و صرح أيضاً بأنه الرابطة بين العلة والمعلول بقوله «فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون» الى آخر ما قال سبحانه وتعالى عما يصفون علواً كبيراً. (ش)
(٢) قوله «بعظمته و نوره عاداه الجاهلون» العداوة لا بد لها من موضوع تتعلق به اذ لا يمكن عداوة الاشياء والمعدوم كما أنه لا يمكن عداوة ما لا يدركه الانسان ، و صرح «ع» بأن المنكر جاهل مع انه يجهل الموحدين وذلك لان عمدة أدلة الملاحدة التشبث بعدم الوجدان ليثبتوا بعدم الوجود وهذا دليل بديهي البطلان لا يتمسك به الا الجاهل كما قال تعالى «مالهم بذلك من علم انهم الا يظنون» وبالجملة أدرك الجاهل شيئاً فعاداه وادراكه بالاضافة الاشراقية التي بينه وبينه . (ش)

محمول يحمله الله تعالى بعلمه المحيط به وبعظمته النامة وقدرته العامة (لا يستطيع) شيء منها (لنفسه ضرراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً) إذ كلُّ ما تعلق علمه وقدرته بوقوعه فهو يقع ولا يقع خلافه لما سيجيء من أنه لا يقع شيء إلا بعلمه وقدرته ومشيتته، ولا يلزم من ذلك جبر العباد على أفعالهم لأن العلم تابع للمعلوم و سيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى (فكلُّ شيء محمول) (١) يعني إذا كان كلُّ

(١) قوله وفكلُّ شيء محمول، الحمل كما قال الشارح على سبيل التمثيل اذ ليس الممكن موضوعاً على الله تعالى و مستعلياً عليه كجسم على جسم بل المحمول بمعنى المعلول المتعلق بغيره المتوقف وجوده على حفظ غيره وبالجمله لا ريب في أن الممكن وجوده ربطى تعلقى لا يتمقل تحققه بغير مقيم يقيمه والشيء المتوقف على غيره لا بد أن يكون بينهما علاقة اذ لا يتمقل توقف وجود شيء على شيء بحيث ينتفى أحدهما بانتفاء الآخر مع استقلال كل واحد وعدم رابطة بينهما ويسمى هذه الرابطة بالاضافة الاشرافية وعرفها أمير المؤمنين (ع) بالقرائن المذكورة على الترتيب: الاولى الرابطة بين القلوب أى النفوس الناطقة وبينه تعالى والنفوس أقرب موجودات العالم المحسوس اليه تعالى والرابطة موجودة للنفوس العالمة والجاهلة.

الثانية ان كل موجود فى الارض والسماء يتحرك نحوه و هو تعالى غاية كل شيء و ينتفى كل شيء اليه الوسيلة بذلك الاضافة الاشرافية التى سماها أمير المؤمنين (ع) نور عظمته فالشاعر يعبده بشعوره و غير الشاعر بتكونه ووجوده .

الثالثة ما يحمل به الله تعالى مخلوقه يسمى نوراً و قدرة و عظمة والنور استدارة للوجود السارى لانه سبب لظهور كل شى والقدرة هو ذلك أيضاً اذ به أوجد الموجودات و هو العظمة و هو ظاهره .

الرابعة لا يستطيع شيء من الممكنات لنفسه ضرراً ولا نفعاً اهـ . ولو كان الممكن موجوداً فى نفسه من غير ارتباط بالواجب لملك لنفسه نفعاً وترتب على وجوده خواصه وليس قهره واستعلاؤه تعالى على عباده نظير قهر الملوك و استعلاؤهم لان الرعية لا يحتاجون فى اصل وجودهم الى الملك و يستطيعون لانفسهم نفعاً وضرراً فى الجمله .

الخامسة امساك السموات والارض تمثيل و تفهيم لكيفية تعلق المعلول بالعلة و انه حاصل حدوثاً و بقاء فكما أن الشيء الثقيل اذا رمى به عن الارض و امسكته بيدك يحتاج فى رفعه اليك و يحتاج فى بقاءه أيضاً الى امساكك اياه بحيث لو اطلقته من يدك آنا لسقط *

شيء من الكائنات واقعاً على وفق علمه فهو محمولٌ يحمله الله تعالى و الحمل هنا على سبيل التمثيل أو على تشبيه علمه بالعمود لقيام الممكنات به كقيام السقف بالعمود (والله تعالى الممسك لهما) أي للسماوات والأرض (أن تزولا) الواو للعطف على كل شيء محمول والمجموع نتيجة للسابق (والمحيط بهما من شيء) يجوز جر المحيط بالعطف على ضمير لهما «ومن» بيان له يعني الممسك للشيء المحيط بهما، أو متعلق بقوله «أن تزولا» يعني الممسك لهما وللمحيط بهما أن تزولا من الشيئية بالدخول في العدم الصرف، ويجوز رفعه بالعطف على الممسك و«من» بيان لضمير بهما لقصد زيادة التعميم أو بمعنى على، و مجيء «من» بمعناها ثابت كما صرح به الجوهري، يعني المحيط بهما على شيء حوته مما في عالم الكون والفساد أو بيان لمحدوف يعني المحيط بهما مع ما حوته من شيء (وهو حياة كل شيء) إذ

كذلك السماوات والأرض أن لم يمسكهما الله تعالى لحظة لزالتا وهما محتاجتان حدوداً وبقاء. السادسة المحيط بهما تمثيل آخر لتصور الرابطة بين الواجب والممكن وان احتياج الممكن وتعلقه به إنما هو إلى ذاته المتعالية لا إلى أمره و علمه فقط نظير احتياج الرعية في نظام أمور مدينتهم إلى نظر السلطان وتديره فقط والاحتاطة استعارة للحضور والقرب من كل شيء بذاته و بنور عظمته لان المحاط لا يمكنه أن يخرج من تصرف المحيط وبيان منه .

السابعة هو حياة كل شيء و نور كل شيء تمثيل أيضاً لتسهيل تصور الرابطة المذكورة و ذلك لان حياة كل شيء إنما هي نفحة مندو نور كل شيء أي وجوده شعاع منبجس من وجوده ولما كان الحياة والوجود للأشياء بالعرض لا بالذات صح أن يقال هو حيات كل شيء ونوره ولا يتصور بقاء ما بالعرض بدون ما بالذات. و بهذه الفقرات لكل من يتدبر فيها يظهر معنى كون الممكن محمولاً ومتعلق الوجود بغيره برابطة تسمى اضافة اشراقية أو الوجود الساري أو نور عظمته كما سماه أمير المؤمنين «ع» و ليست احاطته و اضافته فرضاً اعتبارياً كالاضافات المقولية ولا ملكه نظير مالكية الانسان لامواله ولا خلقه للأشياء نظير الباني للبناء ولا تدبيره و نظره و قدرته نظير قدرة السلاطين بل ليس في الوجود الا هو وسائر الاشياء أعدام وأوهام ونعم ما قال بعض العرفاء لما قبل بحضرتة كان الله ولم يكن معه شيء: الان كما كان و داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء و خارج عنها لا كخروج شيء عن شيء وليس بينوته وبينونة عزلة (ش)

به قيام جميع الأشياء و قوامه و كماله الذي هو عبارة عن الحياة ، وذلك كما يقال: الماء حياة الأرض إذ به كمالها و اهتزازها (و نور كل شيء) إذ به ظهور الأشياء من مكنن العدم والخفاء كما يظهر الأشياء المحتجبة بالظلمة بتوسط النور (سبحانه وتعالى عما يصفون) في بعض النسخ «عما يقولون» (علواً كبيراً) فيه تنزيه له عما يصفه الظالمون به من الصفات التي لا تليق بعزّ جنابه ، وتنبيه على أنّه وإن بالغ الوصفون في وصفه بما يليق به فهو أعلى من ذلك علواً كبيراً. (قال له: فأخبرني عن الله أين هو) لما اعتقد الجاثليق أن الله تعالى مكاناً و أن مكانه هو العرش و أجاب ﷺ بأنّ العرش ليس مكاناً له ولا حاملاً إياه سأل ثانياً بأنّ العرش إذا لم يكن مكاناً له فأين هو من المواضع والأمكنة (فقال أمير المؤمنين ﷺ هو ههنا و ههنا و فوق و تحت و محيط بنا ومعنا) إحاطة مغايرة لإحاطة نحو الهواء بالجسم و الجسمانيات و معية خارجة عن المعية التي بين الممكنات، بل إحاطة بالصنع والقدرة والتقدير ، و معية بالعلم والحفظ و التدبير كما قال: « و هو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير » فقد أشار ﷺ إلى أنّه لا يصحّ السؤال عنه بأين هو، لأنّ السؤال عن شيء بأين هو سؤال عن مكانه باعتبار حصوله فيه واختصاصه به وهو في حقّه تعالى شأنه محالٌ لأنّه في جميع الأمكنة لا باعتبار الحصول فيها والافتقار إليها لأنّ الحال في المكان لا يجوز أن يكون (١) في آن واحد في جميع الأمكنة بالضرورة بل بالاعتبار العلم والإحاطة ، ومن ههنا ظهر أنّه لا مكان له فلا يصحّ أن يقال أين هو (و هو قوله « ما يكون

(١) قوله « لان الحال في المكان لا يجوز أن يكون اه » أن تأولنا إحاطته بكل شيء بالعلم لم يناف ذلك تجسّمه و حلوله في مكان و احد اذ يجوز أن يكون شيء حالا في مكان خاص و يعلم جميع الاشياء و يحيط بها احاطة علمية فلا يصحّ قوله ظهر أنّه لا مكان له الا ترى أن الانسان يعلم البلاد البعيدة و يحيط علمه بالافلاك والكواكب مع كونه في نقطة من الارض فما ذكره أولا من قوله بل احاطة بالصنع والقدرة والتقدير و معية بالحفظ أقرب الى الواقع والمحيط الجسماني قاهر للمحاط و مانع له عن كل شيء يريد منه بخلاف المحاط فانه لا يقدر على المحيط، لذا استمير اللفظان للواجب والممكن. (ش)

من نجوى ثلثة إلّا هورابعهم ولاخمسة إلّا هو سادسهم ولأدنى من ذلك ولأكثر إلّا وهو معهم) أي ولأقلّ من ذلك المذكور كالواحد والاثنين ولا أكثر من ذلك كالأربعة والستة و ما فوقها إلّا هو معهم بالعلم والإحاطة « يعلم ما سرّون و ما يعلنون » (أينما كانوا) سواء كانوا في مقام طاعة الله تعالى أو في مقام معصيته ، و سواء كانوا في أمكنة متقاربة أو في أمكنة متباعدة ، لأنّ قربها بالأشياء ليس قرباً مكانياً ، و علمه بها ليس لقرب مكانيّ حتّى يختلف باختلاف الأمكنة في القرب والبعد ، ومن البين أنّ من كان كذلك يستحيل أن يكون في مكان بمعنى الاستقرار فيه وإلا اختلفت نسبة الأمكنة و غيرها إليه (فالكرسيّ محيط بالسموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى) إمّا أشار إلى أنّ العرش هو العلم بالموجودات أشار هنا بالتفريع للتنبيه على المماثلة إلى أنّ الكرسيّ أيضاً بمعنى العلم وهو العلم بها دفعاً لتوهم السائل فيه أيضاً وقد سئل الصادق عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ «وسع كرسيه السموات والأرض» قال : علمه « (١) (وإن تجهر بالقول فإنّه يعلم السرّ وأخفى) من السرّ و هو حديث النفس ، و في اقتباس هذه الآية إشارة إلى أنّ المراد بالكرسي هو العلم المحيط بجميع الأشياء و أنّ العلم بجليّات الأمور و خفيّاتها على السواء (و ذلك قوله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض») يريد أنّ الكرسيّ فيه بمعنى العلم و دلّ عليه أيضاً الرّواية المذكورة و ما قبل هذه الآية و لذلك ذهب إليه بعض المفسّرين و ينبغي أن يعلم أنّ كثيراً ما يطلق الكرسيّ على الجسم المحيط بالسموات السبع و ما بينهما و لعلّه الفلك المشهور بفلك البروج و يطلق العرش على الجسم المحيط بالكرسيّ و ما بينه و لعلّه الفلك الأعظم ، فالعرش بهذا المعنى أعظم من الكرسيّ كما دلّ عليه ما رواه الشيخ الطبرسيّ في كتاب الاحتجاج قال : «مما سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام أن قال : فالكرسيّ أكبر أم العرش قال عليه السلام : كل شيء خلقه الله في جوف الكرسيّ خلا عرشه فإنّه أعظم

(١) رواه الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات.

من أن يحيط به الكرسي^١» (١) ومارواه المصنف (٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال : « والكرسي عند العرش كحلقة في فلاة قي^٣ وتلا هذه الآية « الرحمن على العرش استوى » وماروي من طريق العامة عنه عليه السلام قال : « ما السماوات السبع والارضون السبع مع الكرسي إلا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة » (٣) ولذلك قيل : الكرسي^٤ جسم بين يدي العرش ومن أجل ذلك سمي كرسيًا وهو في الأصل ما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد، إذ عرفت هذا فقد عرفت أن لكل واحد من العرش والكرسي^٥ معنيين أحدهما العلم المحيط ، و ثانيهما الجسم المحيط ، وقد صرح بذلك الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات أيضاً (ولا يؤوده) أي لا يتقله يقال آدني الحمل يؤودني أي أثقلني وأنا مؤود^٦ مثال مقول (حفظهما) أي حفظ السماوات والأرض باضافة المصدر إلى المفعول (و هو العلي العظيم) أي هو المتعالي عن أن يؤوده حفظ شيء أو يحيط به وصف واصف و معرفة عارف أو يشبه شيئاً أو يكون له شريك و نظير و العظيم المطلق الذي لأعظم منه ولا يساويه أحد^٧ ، وتعريف الخبر للحصر (فالتذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله تعالى علمه) لما أشار سابقاً إلى أن العرش هو العلم أشار هنا إلى أن حملته الثمانية هم العلماء ، قال الصدوق - رحمه الله - إنما العرش الذي هو العلم فحملته أربعة من الأولين و أربعة من الآخرين فأما الأربعة من الأولين فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليه السلام وأما الأربعة من الآخرين فمحمد وعلي^٨ والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام في العرش و حملته وإنما صار هؤلاء حملة العرش الذي هو العلم لأن^٩ الأنبياء الذين كانوا قبل نبينا محمد عليه السلام كانوا على شرايع الأربعة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليه السلام و من قبل هؤلاء الأربعة صارت العلوم إليهم و كذلك صار العلم بعد محمد عليه السلام وعلي^{١٠} والحسن والحسين إلى من بعد

(١) المصدر ص ١٩٣.

(٢) في كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣.

(٣) رواه الترمذي في السنن.

الحسين من الأئمة عليه السلام وأما العرش الذي هو حامل الخلق ووعاؤه فحملته ثمانية من الملائكة (١) لكل واحد ثماني أعين كل عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة بني آدم يسترزق الله تعالى لبني آدم وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله تعالى للبهائم كلها وواحد منهم على صورة الأسد يسترزق الله تعالى للنبات وواحد منهم على صورة الدب يسترزق الله تعالى للطيور فهم اليوم هؤلاء الأربعة فإذا كان يوم القيمة صاروا ثمانية (و ليس يخرج عن هذه الأربعة) أي عن هذه الأنوار الأربعة (شيء خلق الله في ملكوته) أي في ملكه والتاء للمبالغة في عظمته (و هو الملكوت الذي أراه الله أصفياء و أراه خليله عليه السلام) فرأوا بعين البصر والبصيرة كل شيء على ما هو عليه من الذوات والصفات وسائر الحالات

(٤) قوله و فحملته ثمانية من الملائكة ، قال الفاضل ابن ميثم في شرح النهج في صفة حملة العرش: أما من قال أن الملائكة أجسام كان حمل صفاتهم المذكورة في هذه الاخبار و في كلامه دع، على ظاهرها أمراً ممكناً و أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، واما من نزههم عن الجسمية فقال ان الله سبحانه لما خلق الملائكة السماوية مسخرين لاجرام السموات مدبرين لعالمنا عالم الكون والفساد و أسباباً لما يحدث فيه كانوا محيطين بأذن الله علماً بما في السموات والارض فلا جرم كان منهم من ثبت في تخوم الارض السفلى أقدام ادراكاتهم التي ثبتت و استقرت باسم الله الاعظم و علمه الاعز الاكرم و نفذت في سواطن الوجودات خبراً و مرقت من السماء العليا أعناق عقولهم - الى آخر ما قال - و انما ذهبوا الى تجردهم لانهم رأوا وصفهم بأوصاف مختلفة لا تجتمع في الاجسام المادية مثل ما روى أنهم في جميع الامكنة كما في النهج و ما روى أنهم فوق السماء السابعة و أنهم في صورة بعض الحيوانات أو أنهم في صورة غيرها شبيهة بالانسان أو أنهم أربعة بألوان أربعة مع علم و قدرة كامر، و انهم لا يزاحمون الاجسام الاخر في المكان و يمثلون بصور مختلفة و يدخلون من الباب المسدود و امثال ذلك و لم يمكنهم تكذيب جميع ذلك و نسبتها الى الوضع و الجعل لا جرم التزموا بتجردهم حتى يصح وصفهم بهذه الصفات باعتبارات مختلفة . (ش)

(فقال : «و كذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض») الدال على كمال الربوبية والقدرة والتدبير، والمشتمل على عجائب الخلقه وغرائب الصنعة والتقدير (و ليكون من الموقنين) أي ليستدل بذلك على كمال الصانع و ليكون من الموقنين ، أو فعلنا ذلك ليكون من الموقنين (و كيف يحمل حملة العرش الله) برفع «الحملة على الفاعلية ونصب الله» على المفعولية وكيف لا ينكار وعلل لا ينكار بقوله (وبحياته حييت قلوبهم) الواو للحال (وبنوره) أي بهدايته و توفيقه (اهتدوا إلى معرفته) توضيح ذلك أنه إذا كانت حياتهم و معرفتهم بالله سبحانه كان الله في الأزل بلا حامل بالضرورة لعدم وجود الحامل فيه فيكون في الأبد أيضاً كذلك لأن «كل ما كان له أزلاً يكون له أبداً، وكلما لم يكن له أزلاً لا يكون له أبداً لاستحالة التغير عليه (١) و في نسخة السيد الداماد « و كيف يحمل حملة الله »

(١) قوله « لاستحالة التغير عليه » وجمله ما ينبغي أن يقال في هذا الحديث الشريف ملخصاً أن جاثليق لم يكن منظوره السؤال عن عدد الثمانية بل عن أصل الحمل و غرضه الاعتراض على اعتقاد المسلمين بظنه من تجسيم الواجب و حلوله المكان و احتياجه الى الحملة و لذلك أجاب أمير المؤمنين (ع) بتوضيح المقصود من العرش و معنى الحمل. فقال المقصود من العرش العلم و يعبر عن العلم بالنور ووجهه واضح والمقصود من حمل العرش على الحملة اعطاء العلم للعلماء والعلم أربعة أقسام بالتقسيم الجملي أحمر وأخضر وأصفر وأبيض والالوان مظاهر النور اذ ليس اللون في الحقيقة الا كيفية حاصلة من الاشعة على ما تبين في محله، والعلماء الحاملون اما من الملائكة المقربين و أما من علماء البشر المقربين علمهم من الملائكة و يشمل كلامه «دع» باطلاقه جميعهم، والعلماء و ان كانوا كثيرين فانهم لا يخرجون عن أربعة أقسام كما قال ليس يخرج عن هذه الاربعة شيء لان علماء البشر و أمثالهم تبع لما في عالم الملكوت وعالم الملكوت عالم الغيب لا يراه الا الاصفياء و أراه خليله (ع) ، و ما في ذلك العالم أربعة لاغير و يدل على ان علماء البشر مقصودون بالكلام قوله «دع» فبظمنه و نوره أبصر قلوب المؤمنين الى آخره حتى أن الجاهل المعادي أيضاً أدرك بسره نوراً فعاداه والمنحلون للاديان المشبهة والباطلة أيضاً أدركوا نوراً فغلطوا و اخطأوا في تحقيقه لاختلاط الادهام، نظير الشهوة التي جعلت في الانسان لغاية»

بدون العرش قبل «الله» فقال حملة بالنصب على المفعول المطلق أي كيف يحمل

بـ صحيحة فأنحرفت و صرفت الى ما لا يجوز ، و أما توجيه الالوان فقد ذكر فيما مر ولم يجب «ع» عن سر الثمانية في القيامة لعدم كون سؤال السائل متوجهاً اليه و سيجيء ان شاء الله وجه له .

و بما ذكره أمير المؤمنين «ع» يظهر بطلان تأويل بعض المعتزلة في العرش و حملته و جعله بمنزلة الكنايات حيث لا يكون كل كلمة من الكناية تعبيراً حقيقياً أو مجازياً عن شيء مثل كثير الرماد وطويل نجاد السيف و كذلك قالوا ليس العرش تعبيراً عن شيء ولا الحملة تعبيراً عن أشخاص يحملون العرش بل الجملة تعبير يعني به العظمة و قد ذكر صدر المتألهين هنا كلاماً جديراً بأن ننقله و ان طال بنا الكلام . قال - رحمه الله - ثم لا يخفى على اولى النهى و من له تفقه في الغرض المقصود من الارسل والانزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور ألفاظ الكتاب و أوائل مفهوماتها أشبه من طريق المتأولين في صون عقائد المسلمين المكلفين بالطاعة والانقياد البدني لنيل السلامة والنجاة في النشأتين و ذلك لان ما فهمه الظاهريون من أوائل المفهومات هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله و مراد رسوله وليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن و أغواره مناقضاً لظاهر التفسير بل هو استكمال له و وصول الى لبابه من قشره و الى روحه من قالبه كما ستعلم من حمل الكرسی على العلم كما حمله أمير المؤمنين (ع) ، فهذا هو المراد بعلم التأويل لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه القفال والزمخشري وغيرهما من قولهم لا كرسی ولا عرش ولا قعود ولا استواء بل المراد تصوير و تخييل للعظمة والكبرياء الى آخر ما قال .

فان قيل ان كان الايمان بالظاهر كافياً و هو قالب الحقيقة فما الفائدة في التأويل قلنا فائدة التأويل دفع سورة استبعاد الناس لكثير مما ورد في الدين ومنع انكار جماعة يرون بعض الظواهر مخالفاً للواقع لقد تأول ائمتنا عليهم السلام وجه الله و عين الله ويد الله والعرش والحملة لئلا يوجب تجسيم الواجب تنفير العقلاء عن الدين ولولم يكن التأويل مجازاً لم يبق في العالم عاقل متدين قط و كفر العقلاء يوجب تزلزل العوام كما أن ايمانهم يقوى ايمانهم فكم قدضر بالدين من سد باب التأويل كما ضربه من وسع في فتح بابه ولا فرق بين الحشوية المجسمة و اهل الظاهر والباطنية الملاحدة اهل التأويل في الاضرار بالدين . (ش)

العرش الله حملة الذي في طوقه بالنسبة إلى محمولاته ثم قال و في بعض النسخ بل في كثير منها « وكيف يحمل حملة العرش الله » و ليس بذلك إذ كان السؤال أن الله سبحانه حامل العرش أم العرش حامل إياه لا أن حملة العرش حامل إياه سبحانه انتهى، أقول: فيه نظر أما أو لا فلا نه ليس لضمير الجمع في قلوبهم واهتدوا على النسخة التي رجحها مرجع ظاهر بل ليس للجملة الحالية معنى محصل و أما ثانياً فلان قوله « و ليس بذلك » غير تام وما ذكره لبيانه غير سديد إذ ليس قوله عليه السلام « و كيف » إنكاراً للسؤال الأول بل هو إنكار لما تضمنه السؤال الثاني الذي أورده السائل لا ثبات التناقض في كلامه عليه السلام و هو أن الثمانية إذا حملوا العرش كما دل عليه الآية فقد حملوه تعالى أيضاً لزعمه أنه في العرش ، و لما كان بناء هذا السؤال على أمرين أحدهما أن العرش جسم والثاني أنه تعالى جالس عليه ، و يلزم منهما أن من حمل العرش فقد حملة تعالى أجاب عليه السلام أو لا بأن العرش هو العلم وثانياً حيث قال و كيف بأن كونه تعالى محمولاً محال وفيه إيماء إلى أن العرش على تقدير كونه جسماً لا يلزم كونه تعالى جالساً عليه كما زعمه السائل و إنه ما إضافته إليه للتشريف كإضافة البيت و المسجد و نحوهما والله ولي التوفيق.

((الاصل))

٢- « أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى قال : « سألتني أبو قرة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته فأذن لي ، فدخل فسأله عن الحلال والحرام ثم قال له : أفتر أن الله محمول ؟ فقال : « أبو الحسن عليه السلام : كل محمول مفعول به ، مضاف إلى غيره ، محتاج ، والمحمول « اسم نقص في اللفظ والحامل فاعل و هو في اللفظ مدحة و كذلك قول القائل « فوق و تحت و أعلا و أسفل و قد قال الله : « وله الأسماء الحسنى فادعوه بها » و « لم يقل في كتبه : إنه المحمول بل قال : إنه الحامل في البر والبحر والممسك السماوات والأرض أن تزولا ، والمحمول ما سوى الله ولم يسمع أحد آمن ،

« بالله و عظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول، قال أبوقرّة: فأنّه قال: «و يحمل»
 «عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» وقال: «الذين يحملون العرش» فقال أبو الحسن
 «عليه السلام: العرش ليس هو الله والعرش اسم علم و قدرة، وعرش فيه كل شيء، ثم
 «أضاف الحمل إلى غيره: خلق من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم
 «حملة علمه و خلقاً يسبحون حول عرشه و هم يعملون بعلمه وملائكة يكتبون
 «أعمال عباده، واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته والله على العرش استوى كما
 «قال. والعرش و من يحمله و من حول العرش، والله الحامل لهم، الحافظ لهم،
 «الممسك القائم على كل نفس و فوق كل شيء و على كل شيء، و لا يقال: «
 «محمول ولا أسفل، قولاً مفرداً لا يوصل بشيء فيفسد اللفظ والمعنى، قال أبوقرّة:
 «فتكذب بالرّواية التي جاءت أن الله إذا غضب إنّما يعرف غضبه أن الملائكة
 «الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخروّن سجداً، فإذا ذهب
 «الغضب خفّ و رجعوا إلى مواقفهم؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: أخبرني عن الله
 «تبارك و تعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضي؟ وهو
 «في صفتك لم يزل غضبان عليه و على أوليائه و على أتباعه كيف تجتري أن
 «تصف ربك بالتغيير من حال إلى حال وأنّه يجري عليه ما يجري على المخلوقين،
 «سبحانه و تعالى، لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيّرين و لم يتبدّل
 «مع المتبدّلين، و من دونه في يده و تدبيره و كلمهم إليه محتاج و هو غني
 «عنّ سواه».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى قال: سألتني
 أبوقرّة المحدث) صاحب شبرمة و كان مذهبه أن الله تعالى جسم فوق السماء دون
 ما سواها (أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته فأذن لي فدخل فسأله
 عن الحلال و الحرام) حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال له: من أقرب إلى الله

الملائكة أو أهل الأرض قال ﷺ: «إن كنت تقول بالشبر والذراع فإن الأشياء باب واحد هي فعله لا يشتغل ببعضها عن بعض يدبر أعلى الخلق من حيث يدبر أسفله ، ويدبر أوّله من حيث يدبر آخره من غير عناء ولا كلفة ولا مؤونة ولا مشاورة ولا نصب ، وإن كنت تقول من أقرب إليه في الوسيلة فأطوعهم له وأنتم تسروون » أن أقرب ما يكون العبد إلى الله وهو ساجد » ورويت أن أربعة أملاك التقوا أحدهم من أعلى الخلق وأحدهم من أسفل الخلق وأحدهم من شرق الخلق وأحدهم من غرب الخلق فسأل بعضهم بعضاً فكلمهم قال : من عند الله أرسلني بكذا وكذا ففي هذا دليل على أن ذلك في المنزلة دون التشبيه والتمثيل (ثم قال له : أفنقر أن الله محمول ؟) لما سمع الجواب عن الأوّل بأن شيئاً من الأشياء ليس أقرب إليه بحسب المكان أراد بهذا السؤال حمله ﷺ على الإقرار بأنه تعالى محمول ليورد عليه أن هذا الإقرار منافي لذلك الجواب لأنه إذا كان محمولاً كان بعض الأشياء أقرب إليه من بعض بالضرورة (فقال أبو الحسن عليه السلام) إنكاراً لذلك على سبيل الاستدلال (كل محمول مفعول به) لأنك إذا قلت حملت شيئاً كان ذلك الشيء مفعولاً به وكل مفعول به متأثر متفعل (مضاف إلى غيره) وهو الحامل للتأثر والانفعال منه (محتاج) (١) إلى ذلك الغير في الاتصاف

(١) قوله « مضاف إلى غيره محتاج » يشير «ع» إلى الحدوث الذاتي والظاهر ان بأقراة لم يكن يعرف هذا المعنى قط وكان يظن أن واجب الوجود اذا كان قديماً لم يناف وجوبه احتياجه الى غيره فأبان «ع» أن نفس الاحتياج والتعلق والاضافة الى غيره يباين الوهيته ووجوب وجوده وان المحتاج الى غيره و ان كان قديماً زماناً ليس واجب الوجود ، ثم لاريب انه كان يتصور واجب الوجود قديماً زماناً لاأول له وكان يتصور العرش أيضاً قديماً لا أول له لعدم تصوره وجود الواجب من دون مكان له هو العرش والامر كان دائراً بين أن يقول بوجود موجودين غير محتاجين اى واجبين أحدهما العرش والثاني الله تعالى أو باحتياج العرش الى الواجب تعالى أو باحتياج الواجب تعالى الى العرش فالزمه (ع) بأن الحق هو الاحتمال الثاني و أن العرش محتاج اليه تعالى لانه ان فرض احتياجه الى عرشه ثبت له مع قدمه الزماني الحدوث الذاتي وهو ينافي الالوهية، وقد ذكر المتكلمون أن العالم محتاج الى الملة لامكانه للحدوثه. (ش)

بالتأثر والانفعالية والمحمولية و كل ذلك على الله محال (والمحمول) عطف على قوله كل محمول وإشارة إلى دليل آخر (اسم نقص في اللفظ) بحسب ظاهر مفهومه و صريح منطوقه فهو ليس من الصفات الكمالية (و الحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة) أي ما يمدح به من الصفات الكمالية فلو أطلق المحمول على الله سبحانه لزم إطلاق أخس طرفي التقيض عليه و إطلاق أشرف طرفيه على خلقه وهو ممتنع (وكذلك قول القائل : فوق و تحت وأعلى و أسفل) (١) فإن التحت والأسفل نقص في اللفظ ، والفوق والأعلى مدحة فلا يجوز إطلاق التحت والأسفل عليه لما مر ، والحاصل أن كل أمرين إضافيين و كل معنيين متقابلين يكون أحدهما أخس من الآخر لا يجوز إطلاق لفظه عليه سبحانه أصلاً لا تسميةً ولاوصفاً ، فلا يجوز أن يقال: هو محمول و تحت و أسفل و مرحوم و مغفور و أمثال ذلك ، و أمّا إطلاق لفظ الأشرف فإن وجد له معنى صحيح له تعالى وورد الأذن مثل الحامل والفوق والأعلى صح فإنه حامل لجميع الأشياء بالحفظ والعلم والإيجاد وفوقها وأعلاها بالقدرة والاستيلاء (وقد قال الله تعالى) الظاهر أنه دليل ثالث (وله الأسماء الحسنى فادعوه بها) المراد بها ماورد الأذن بالتسمية والوصف به لا مطلق أشرف المتقابلين فإن السخي والفاضل مثلاً أشرف مما يقابلهما وليس من أسمائه الحسنى (ولم يقل في كتبه إنه المحمول) فلا يجوز لأحد أن يطلق عليه هذا اللفظ لعدم الإذن مع اشتماله على النقص (بل قال : إنه الحامل في البر والبحر و الممسك السموات و الأرض أن تزولا) ليس المراد بالحمل و الإمساك المعنى المعروف فينا لتعالیه عنه ، بل المراد بهما الحفظ بمجرد إرادته النافذة والإمساك

(١) قوله « و كذلك قول القائل فوق و تحت » قد يكون المعنى مما يصح نسبته إلى الله تعالى و اطلاقه عليه لكن يذهب ذهن السامع منه إلى نقص فلا يجوز اطلاقه لذلك و مثاله ما ذكره فان الله تعالى في جميع الامكنة بمعنى ان نسبته الى جميعها نسبة واحدة فوق و تحت و أعلى و أسفل ولكن لا يجوز اطلاق التحت والاسفل عليه لانه يلزم في ذهن الناس معنى التوهين والنقص ولذلك لا يجوز أن يقال انه تعالى لا يبصر شيئاً ، لا يسمع ، لا يدرك الجزئيات ولا يصدر عنه الا واحد و امثال ذلك و يجوز أن يقال يبصر بلاعين ويسمع بلا اذن و يدرك الجزئيات بلا جراحة وأول ما خلق الله نور محمد (ص). (ش)

بمسالك قدرته الكاملة (والمحمول ما سوى الله) أي كل شيء سواء محمول لاهو أو كل محمول سواء (و لم يسمع أحد آمن بالله و عظمت قط قال في دعائه : يا محمول) الظاهر أنه دليل رابع و فيه تعريض لمن قال : هو محمول ، بأنه ليس بمؤمن .

(قال أبو قرّة فأنه قال : « و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » وقال « الذين يحملون العرش ») تمسك بهاتين الآيتين على سبيل المعارضة لزعمه أن فيهما دلالة على أنه محمول باعتبار أن العرش جسم و هو جالس عليه فمن حمل العرش فقد حمله أيضاً (فقال أبو الحسن عليه السلام : العرش ليس هو الله والعرش اسم علم وقدرة ، و عرش فيه كل شيء) (١) يعني أن الآية لا تدل على أنه تعالى محمول وإنما تدل على أن العرش محمول والعرش ليس هو الله بل العرش اسم علم محيط بجميع الأشياء و اسم قدرة نافذة فيها و اسم جسم فيه كل شيء و هو الفلك الأعظم وعلى شيء من هذه المعاني لا يلزم أن يكون تعالى شأنه محمولاً أمّا على الأول و لئن فظاهر و أمّا على الأخير فلا أن إضافة العرش إليه سبحانه ليست لأجل افتقاره إليه و جلوسه عليه بل لأجل التعظيم والتشريف ، و إنما نفى أن العرش هو الله مع أن المعارض لم يدع ذلك حسماً لمادة النزاع بالكليّة (ثم أضاف الحمل إلى غيره) أضاف إمّا بكسر الهمزة على أنه مصدر مبتدئ مضاف بحذف التاء لقيام المضاف إليه مقامها مع ثقل الإضافة كما في إقام الصلاة أو بفتحها على أنه فعل فقوله (خلق من خلقه) على الأول مرفوع على أنه خبر والخلق بمعنى التقدير يعني إضافة حمل العرش إلى غيره تقدير من تقديراته و على الثاني مجرور على أنه بدل لغيره

(١) قوله « و عرش فيه كل شيء » والحاصل أن للعرش معنيين الأول العلم و القدرة والثاني عرش فيه كل شيء وقوله « كل شيء » ، أما أن يعني به كل شيء جسماني فينطبق على محدد الجهات أعني الجسم المحيط بالكل وقد بين كون الأبعاد محدودة و مرفى المجلد الثالث . و أما أن يعني به كل موجود جسماني أو مجرد فيشمل عامة الممكنات و ينطبق على الوجود الساري و هو بينه العلم والقدرة باعتبار وقد سبق في كلام الشارح تفسير الصدوق رحمه الله للعرش ، و ان حملنا العرش على محدد الجهات لا يجب كون حملته أجساماً مادية بل يصح نسبة حمله إلى الملائكة أيضاً فانهم يحملون الأجسام بالحفظ والمسالك والتدبير ووساطة العلية . (ش)

والخلق بمعنى المخلوق يعني أضاف حملة إلى غيره الذي هو مخلوق من مخلوقاته (لأنه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه) ضمير الجمع يعود إلى خلقه لأنه جنس يصدق على الكثير يعني أن المراد بالعرش العلم وهم حملة علمه أحاطوا بأذن الله تعالى علماً بما في السماوات والأرض وما بينهما وبكل شيء يليق به سبحانه (وخلقاً يستبحون حول عرشه) خلقاً عطف على خلقه يعني استعبد خلقاً بأن يستبحوا حول عرشه كما قال « الذين يحملون العرش ومن حوله يستبحون بحمديهم » وقال « ترى الملائكة حافين من حول العرش يستبحون بحمديهم » أي يذكرون الله بمجامع الثناء من صفات الكمال ونعوت الجلال (وهم يعملون بعلمه) ضمير الجمع يعود إلى خلقه وخلقاً جميعاً أي حملة العرش ومن حوله يعملون بمقتضى علمه ولا يخالفونه طرفة عين (وملائكة يكتبون أعمال عباده) ملائكة بالنصب عطفاً على خلقاً أي استعبد ملائكة يكتبون أعمال عباده كلها صغيرة كانت أو كانت كبيرة خيراً كان أو شراً ليكون شاهداً لهم وعليهم يوم القيمة (واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته) كما استعبد خلقاً يستبحون حول عرشه وإنما ذكر الطواف وحده مع أن عليهم عبادات كثيرة لأن الطواف من أعظم العبادات المالية والبدنية جميعاً وفي هذا الكلام إشارة إلى أن تفويض حمل العرش إلى غيره لا يخرج عنه عن التصرف في ملكه بل هو تدبير من تدبيراته وتقدير من تقديراته لأنه تعالى خلق أنواعاً من الخلق واستعبد كل نوع بما يليق به من العبادة وهو حافظ رقيب عليهم يساوي نسبته إلى الجميع ونسبة الجميع إليه كما أشار إليه بقوله (والله على العرش) أي مستول عليه بالقدرة والحفظ (استوى كما قال) أي استوى على كل شيء بحيث لا يكون شيء من الأشياء أقرب إليه من شيء آخر كما قال « الرحمن على العرش استوى » وقال ذلك في مواضع عديدة من القرآن الكريم (والعرش ومن يحمله ومن حول العرش) أي سواء في نسبتهم إليه سبحانه ونسبته إليهم بالحفظ والمراقبة فقوله « والعرش » وما عطف عليه مبتدأ خبره محذوف وهو « سواء » بقرينة السابق واللاحق وعطفه على الأرض بمعنى استعبدهم أيضاً محتمل (والله الحامل لهم) بالعلم والاحاطة (الحافظ

لهم) من المبالغة والمعاطب والجهالة بالنصر والتوفيق والاعانة (الممسك) لهم عن
الفناء والزوال والرجوع إلى ما يناسب طبيعة الإمكان من الفساد والبطلان
(القائم على كل نفس) بالتدبير لأحوالها والحفظ لأعمالها والرعاية لحرركاتها
وسكناتها والعلم بقصودها ونياتها (و فوق كل شيء و على كل شيء) فوقيمة
عقلية لاحسية و علواً على الإطلاق لإضافياً و ذلك أن أعلى مراتب الكمال هو
مرتبة العلية ، و لما كانت تعالى شأنه مبدء كل شيء حسي و عقلي و علته التي
لا يتصور النقصان فيها بوجه لا جرم كانت مرتبته أعلى المراتب العقلية مطلقاً، وله
القوى المطلق في الوجود العاري عن الاضافة إلى شيء دون شيء وعن إمكان أن يكون
فوقه ما هو أعلى منه أو في مرتبته ما يساويه فهو المتفرد بالفوقية المطلقة والعلو
المطلق ولا يلحقه غيره فيهما (ولا يقال : محمول ولا أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء)
أي لا يوصل ذلك القول بشيء يكون قرينة صارقة له عن المعنى المعروف إلى معنى
صحيح له تعالى فقوله : « لا يوصل » صفة مبينة لقوله « قولاً مفرداً » (فيفسد اللفظ
والمعنى) أما فساد اللفظ فلأن هذا اللفظ اسم نقص فالفعل يري عن النقائص كلها
لا يمدح به وأما فساد المعنى فلأن معنى هذا اللفظ المجرد عن القرينة يوجب
مفعوليته و تأثره عن الغيرو افتقاره إليه و كون الشيء أعلا منه، و كل ذلك
فاسد محال في حق الغني العالي على الإطلاق.

فان قلت: هل يجوز ذلك القول عند القرينة كما يشعر به التقييد المذكور
أم لا؟ قلت: لا، لبقاء الفساد اللفظي بحاله ففيه سوء أدب مع عدم ورود الاذن به، و
هذا كما قالت طائفة من المبتدعة: هو جسم، وقالت طائفة أخرى: هو صورة فلما
أورد أهل الحق عليهم بأن هذا القول يوجب تماثله بخلقه وقد قال الله تعالى « ليس
كمثله شيء » قالوا: جسم لا كسائر الاجسام و صورة لا كسائر الصور وبهذا القيد يزول
التشابه والتماثل بينه و بين خلقه، وهذا كما تقولون: هو شيء لا كسائر الأشياء، و
أجاب المانعون بأن لفظ الجسم والصورة يشعر بالتركيب والحدوث، ففيه نقص
لفظي لا يليق بجناب الحق بخلاف الشيء، فإنه لا يشعر بشيء منهما، وقد ورد الاذن
به مطلقاً فكيف مقيداً فالقياس قياس مع الفارق.

فان قلت: إذالم يجر ذلك القول عند القرينة أيضاً فلم قيّد عليه السلام عدم جوازه بالإفراد وما فائدة هذا القيد؟ قلت: فائدته هي التنبيه على تحقق الفساد فيه من وجهين ، والرّد على السائل وإبطال مذهبه فإنّه ذهب إلى جواز إطلاق المحمول عليه سبحانه مطلقاً كما يشعر به صريح كلامه لا الإشارة إلى جوازه عند القرينة هذا، ويحتمل أن يكون المراد أنّه لا يقال محمول ولا أسفل قولاً واحداً لاخلاف فيه عند أهل الإيمان وحينئذ قوله «لا يوصل بشيء» استيناف كأنه قيل: هل يوصل ذلك اللفظ بشيء يكون قرينة لمعنى صحيح ؟ فقال: لا يوصل بشيء يعني لا يجوز إطلاقه عليه سبحانه مع القرينة أيضاً فحينئذ لا يرد السؤال المذكور إلا أن التفریع ينافي هذا الاحتمال نظر إلى الظاهر وإن أمكن دفعه بأن التفریع متعلق بالأوّل ويفهم منه عدم صحة الثاني أيضاً لفساد اللفظ.

(قال أبو قرّة) إنكار الماذكر عليه السلام تمسكاً بالرّواية المزخرفة عندهم (فتكذب) استفهام على سبيل الإنكار بحذف أداته (بالرّواية التي جاءت أن الله إذا غضب إنما يعرف غضبه، أن الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم) الكاهل كصاحب الخلف أو مقدّم أعلى الظهر ممّا يلي العنق وهو الثلث الأعلى (فيخروّن سجّداً فإذا ذهب الغضب خفّ) أي خفّ الله وخفّ بخفته العرش (و رجعوا إلى مواقفهم) زعم أن العرش جسم كالسرير ، وأن الله تعالى جالس فيه، و أنّه يعرضه الغضب من جهة عصيان العباد فيوجب ثقله، و أنّه تعالى ينتقل من الخفة إلى الثقل ومن الثقل إلى الخفة (فقال أبو الحسن عليه السلام) تعريضاً بكذب تلك الرّواية للتصريح بفساد مضمونها (أخبرني عن الله تبارك وتعالى منذل عن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه فمتى رضي؟) وخفّ و رجع الحملة إلى مواقفهم والاستفهام للإِنْكار (وهو في صفتك) الواو للحال أي والحال أنّه تعالى في وصفك إيّاه (لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه) وغضبه سبب لثقله كما زعمت ووجود السبب مستلزم لوجود المسبّب فيكون هو ثقيلاً دائماً (كيف تجتريء) (١) الاجترأ

(١) قوله «كيف تجتريء أن تصف ربك، والظاهر أن أبا قرّة كان من المحدثين *

الإقدام على الشيء من غير مُبالاة والاستغناء للتوبيخ (أن تصف ربك بالتغيير من حال إلى حال) مثل التغيير من الخفة إلى الثقل ومن الثقل إلى الخفة (و أنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين) من الغضب والثقل والحركة التابعة لهما (سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين و لم يتغير مع المتغيرين و لم يتبدل مع المتبدلين) أي لم يتصف بالزوال والفناء ليكون مع الزائلين و من جنسهم و لا بالتغير من الكيفيات الجسمانية ليكون مع المتغيرين فيها و لا بالتبدل من الوصف اللائق به إلى آخر ليكون مع المتبدلين في الأوصاف بل هو باق لا يطرأ عليه الزوال والفناء، وثابت لا يعرضه التغير والفناء، وحق لا يتصف بالتبدل والرجاء فمع في المواضع الثلاثة مع مدخولها في محل النصب على أنه حال عن الفاعل و قيد للمتنفي، ثم أشار إلى أن كونه على العرش عبارة عن جريان قدرته عليه و نفاذ تديره فيه و إلى أنه لا يحتاج في نفاذ حكمه إلى الغضب بالمعنى المعروف وما يتبعه من الثقل والتغير والحركة لأن ذلك من صفات الناقصين في القدرة والتدبير بقوله (ومن دونه في يده و تديره) (١) أي مقهورون في قدرته و تقديره و مغلوبون في

* الذين لا يراعون في التمسك بالأحاديث المروية عدم مخالفتها للقرائن العقلية والنقلية اليقينية بل لا يبالون بمخالفة القرآن أيضاً فنبهه دع، على أن الرواية إذا كانت مخالفة للعقل المريح لم يجوز قبولها والتمسك بها وهذه كما ترى تباين ما علم ضرورة من القرآن أن الله تعالى غضب على إبليس ولن يرضى عنه قط فيلزم كون العرش ثقيلاً دائماً لم يخف في زمان أصلاً، وأيضاً تخالف العقل الحاكم بأن محل الحوادث حادث وان واجب الوجود لا يتغير عن حال إلى غيرها ولو كان أبوقرة من حشوية المتأخرين لتحكم بان العقل لا عبرة به في مقابل أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وأن ملفقات العقول أوهام وشبهات لا يمارض بها الوحي الثابت من المعصوم وأن ظاهر القرآن ليس بحجة لانا لانفهمه. (ش)

(١) قوله ومن دونه في يده و تديره، هذا مطلب مستقل بنفسه ويمكن أن يجعل دليلاً على عدم تطرق التغير إلى ذاته تعالى وذلك لانه تعالى كامل مطلقاً ولا يجوز فقد له صفات الكمال في حال والتغير ان كان من نقص إلى كمال دل على النقص السابق وان كان من كمال إلى نقص دل على النقص اللاحق، ولا ينحقق التغير الا بفقدان شيء حاصل أو وجدان شيء *

إرادته و تدبيره ، و تصرّفه فيهم جار على حسب الحكمة ، وأمره فيهم ماض على

* غير حاصل ، و اذا كان كل شيء في يده و تدبيره لم يتصور تأثره و انفعاله - عن شيء أبداً .

و أما كون كل شيء في يده و تدبيره فلان الممكن وجوده زائد عليه و يحتمل الوجود والعدم و لذلك لانحكم بوجود ماهية تتصورها الا بدليل ، فاذا قيل لك أن في الموضع الفلاني جسمًا عظيمًا أو صغيرًا لاتصدق به من غير دليل ولو كان الوجود غير زائد عليه لم تشك فيه و مع ذلك فقد أقاموا الدليل على كون الجسم مركبًا من الهولي والصورة و أن الصورة محتاجة الى الهولي والهولي محتاجة الى الصورة فالجسم متعلق الوجود بأجزائه لكونه مركبًا و كل واحد من أجزائه محتاج الى الآخر فلا يتعقل وجود الجسم الابان يكون موجود مفارق من الملائكة أو العقول هو علة لوجود الهولي والصورة ولتركيب الجسم و تأليفه منهما و تعلق الجسم بذلك الموجود المفارق نظير تعلق النور بالسراج لا يتعقل له وجود مع فرض عدم ذلك المفارق كما لا يتصور مع عدم الهولي والصورة والمفارق يقيم الهولي بالصورة والصورة في يده و تدبيره كما ان الهولي في يده و تدبيره ، وأما قدماء الطبيعيين والماديين المنكرون لوجود المبدء الاول فقد التزموا بدم وجود الهولي والصورة و بأن هذه الاجسام التي نراها ليست ذات اتصال بل هي مركبات اعتبارية يترأى في النظر من اجتماع ذرات صغيرة لا يتجزى و عليها فلا يتعقل تعلقها بعلّة مفارقة أما الذرات الصغار فكانت عندهم قديمة ذاتاً وغير مخلوقة وأما الجسم المركب منها فشيء اعتباري كالبحر الموضوع بجانب الانسان واذا لم يكن الجسم باتصاله موجوداً حقيقياً فلا يبحث عن تركيبه و لذلك يصعب على الموحدين والالهيين اثبات المبدء الاول لهم فالقول بالجزء الذي لا يتجزى من شعار الملاحدة و لوازم مذهبهم وان أخذ بعض المتكلمين منهم لغفلتهم عن اللوازم الفاسدة التي يلزمهم و زعموا ان القول بالجزء لا ينافي اثبات المبدء الاعلى والحق أنه ينافي تصور تعلق الاجسام بفاعل و لذلك لا يتعقلون فنائها أما أهل عصرنا فأكثرهم على أن الجسم وهيئته الاتصالية شيء يتمثل في الحس المشترك من الحركة السريعة لقوى ذات وضع غير جسمانية كما يتمثل الدائرة النارية من حركة الشعلة الجواله والسطح المستوي من حركة خشبة سريعة و يسمون القوى المتحركة الكترون و نوترون و عليه فيسهل أيضاً تصور التعلق والمعلولية للاجسام و تطرق الفناء اليها اذ لا ريب أن هذه القوى نظير الكهربائية والنور والحرارة تفنى و ليس الجسم الا مظهراً لحركة هذه *

وفق المصلحة فان شاء عذبهم و ليس له دافع و إن شاء غفر لهم و ليس له مانع و وذلك معنى غضبه ورحمته (و كلهم إليه محتاج) لاستناد جميع الآثار إليه إذ كل أثر فهو عن مؤثره والكل منته في سلسلة الحاجة إليه، و أفراد الخبر باعتبار لفظ الكل (و هو غني عن سواه) كما قال : « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني الحميد » . وفي كتاب الاحتجاج « قال صفوان فتحيّر أبو قرّة و لم يحرج جواباً حتى قام و خرج ».

((الاصل))

٣- « محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن « ربي بن عبد الله ، عن الفضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله « جل و عز » : « وسع كرسيه السموات و الأرض » فقال : يا فضيل كل شيء « في الكرسي السموات و الأرض و كل شيء في الكرسي » .

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن ربي بن عبد الله ، عن الفضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى « وسع كرسيه السموات و الأرض » يعني سألت عن المراد منه (فقال : يا فضيل كل شيء في الكرسي) والكرسي محيط به (السموات و الأرض و كل شيء في الكرسي) السموات و ما عطف عليها مبتدء و قوله « في الكرسي » خبره ، و هذه الجملة بيان أو تأكيد لقوله « كل شيء في الكرسي » ويفهم منه أن العرش أيضاً في الكرسي و هذا ينافي الروايات الدالة على أن العرش أعظم من الكرسي و قد ذكرنا

بعضها آنفاً ، والجواب أن الكرسي هنا تصوير لعظمته (١) تعالى وتخيّل لها
بتمثيل حسّي، أو المراد به علمه المحيط بجميع الأشياء أو ملكه وسلطنته، والعرش
بمعنى الجسم المحيط داخل في الكرسي بهذه المعاني و ليس المراد به فلك
البروج كما زعم ، على أنه لو كان هذا لا يمكن أن يقال المراد بالسموات السبع
وبكل شيء كل شيء فيها، فلا منافاة.

((الاصل))

٤- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج ، عن ثعلبة ،
« [بن ميمون] عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله جلّ و
« عز: » « وسع كرسيه السماوات والأرض » السماوات والأرض وسع الكرسي »
« أم الكرسي وسع السماوات والأرض؟ فقال: بل الكرسي وسع السماوات والأرض »
« والعرش وكل شيء وسع الكرسي ».

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج ، عن ثعلبة ، عن
زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: « وسع كرسيه السماوات

(١) قوله « والجواب أن الكرسي هنا تصوير لعظمته » و حاصل الجواب أن العرش
والكرسي لو كانا كلاهما جسمين نافي كونه كل واحد منهما أعظم من الآخر و اما لو لم
يكونا كذلك جاز نسبة الاعظمية الى كل منهما باعتبار . و قال صدر المثاليين كون العرش
في الكرسي لا ينافي كون الكرسي في العرش لان أحد الكونين بنحو والآخر بنحو آخر
فكون الكرسي في العرش كون عقلي اجمالي على وجه اعلى و اشرف من كونه في نفسه
و كون العرش في الكرسي كون بصورة نفسانية تفصيلية انتهى . أقول تارة يقال الانسان
اعظم من الافلاك و الكواكب اي بعقله و اخرى ان الافلاك اعظم منه اي بجسمه فان
كان الكرسي علما و العرش جسما كان الكرسي أعظم و ان كانا كلاهما علما فمراتب
العلم مختلفة. (ش)

والأرض، السماوات والأرض وسعن الكرسي أم الكرسي وسع السماوات والأرض؟ فقال: بل الكرسي وسع السماوات والأرض (سأل زرارمة عن ذلك لعدم علمه بأن كرسيه مرفوع على الفاعلية بناء على أن القرآن الذي رآه لم يكن معرباً أو سأل عنه مع علمه بذلك طلباً لتصحيح رفعه في الواقع وميلاً لمعرفة كونه فاعلاً في نفس الأمر إذا لعرب لم يكن في عهد النبي ﷺ وإنما نشأ بعده فلعلهم أخطأوا في رفعه، فأزال عليه السلام شبهته بأن رفعه صحيح وأنه فاعل في نفس الأمر. و بما ذكرنا لاجابة إلى ما قيل من أن سؤاله على قراءة إسماعيل « وسع كرسيه » بضم الواو و سكون السين من باب إضافة المصدر فكأنه قال: إضافته إلى الفاعل أو إلى المفعول وإلا فزرارة أرفع شأننا (١) وأجل قدرأ من أن يسأل عن معنى الآية الكريمة على تقدير رفع كرسيه على الفاعلية وقد نقل هذا التوجيه أيضاً عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين قال: إنني لما قرأت هذا الخبر على والدي - قدس الله روحه - سألته أن زرارمة مع علو شأنه وعلمه بمسائل النحو كيف يجوز عليه مثل هذا السؤال الذي لا يخفى على آحاد الطلبة إذا قرءاء اتفقوا على رفع كرسيه ونصب السماوات والأرض و حينئذ لا مجال لهذا السؤال فأجاب رحمه الله أن بناء السؤال على قراءة «وسع» بضم الواو وسكون السين مصدراً مضافاً وعلى هذا يتجه السؤال وإنني تصفحت كتبت التجويد فما ظفرت على هذه القراءة إلا في هذه الأيام رأيت كتاباً في هذا العلم مكتوباً بخط الكوفي هذه القراءة و كان نسخة الأصل (والعرش وكل شيء وسع الكرسي) الظاهر أن العرش منصوب عطفاً على السماوات وكل شيء مرفوع على الابتداء و الجملة الفعلية بعده خبره بحذف العائد المفعول أي كل

(١) قوله « فزرارة أرفع شأننا » لعل زرارمة اشتبه الأمر عليه من جهة المعنى لامن جهة دلالة اللفظ فسأل الامام «ع» عما يرفع شبهته. بيانه أنه لما نظر في الآية و فهم منها أن الكرسي أعظم من السماوات والأرض و كان في نظره أن الكرسي بعض أجزاء العالم ولا يمكن أن يكون الجزء اعظم من الكل ولم يهتد لوجه التخلص عن الشبهة سأل الامام «ع» عن ذلك وان ظاهر القرآن يدل على أعظمية الكرسي فكيف يكون ذلك مع أن الكرسي يجب أن يكون أصغر . (ش)

شيء وسعه الكرسي والسؤال بالمنافاة يجب بمثل ما مرّ. وأمّا رفع العرش بالابتداء ونصب الكرسي بالمفعولية وعطف «كل شيء» على الكرسي وجعل الجملة الفعلية خبراً فبعيد جداً مع امتناع تقديم المعطوف على المعطوف عليه إلا في ضرورة الشعر كما بين في علم العربية، وكذا رفع العرش بالابتداء وعطف كل شيء بحذف العائد إليه ونصب الكرسي، وجعل الجملة خبراً يعني العرش وكل شيء منه مثل الأجزاء والدوائر الموهومة وسع الكرسي كما قيل بعيد أيضاً مع أن السؤال لم يتعلق بالعرش وشموله.

((الاصل))

٥- «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة «ابن أيوب، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: «وسع كرسيه السموات والأرض» السماوات والأرض وسع الكرسي أو الكرسي وسع السماوات والأرض؟ فقال: إن «كل شيء في الكرسي».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض» السماوات والأرض وسع الكرسي أو الكرسي وسع السماوات والأرض؟ فقال: إن «كل شيء في الكرسي» (١) العموم باق

(١) قوله «فقال إن كل شيء في الكرسي» في كلام الامام «ع» في الرواية السابقة زيادة على ما في هذه الرواية وكلاهما نقل زرارة ويختلف الراوى عنه ففي الاولى ثعلبية وفي الثانية عبد الله بن بكير وقلنا سابقاً في المجلد الثاني أن مثل هذا الاختلاف غير عزيز في الروايات. (ش)

بحاله لما عرفت.

((الاصل))

٦- «عبد بن يحيى» ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن الفضيل ، عن أبي حمزة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : حملة العرش « - والعرش العلم - ثمانية : أربعة منا وأربعة ممن شاء الله ».

((الشرح))

(عبد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن الفضيل ، عن أبي حمزة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : حملة العرش والعرش العلم (١))

(١) قوله «حملة العرش والعرش العلم» روى في حملة العرش في تفسير قوله تعالى «و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» أقوال وورد ذكر الحملة في نهج البلاغة وفي الصحيفة السجادية (ع) و أنهم ملائكة بالصفات المذكورة فيها، و عن الحسن الله اعلم كم هم ثمانية أم ثمانية آلاف ، و عن الضحاك ثمانية صفوف لا يعلم عددهم الا الله، وروى أن بعضهم على صورة الانسان و بعضهم على صورة الاسد، و بعضهم على صورة الثور، و بعضهم على صورة النسر وقد مر. و في رواية أرجلهم في تخوم الارض السابعة والعرش فوق رؤوسهم و هم مطرقون مسبحون، و روى ثمانية املاك على صورة أوعال ما بين اظلافها الى ركبتهم مسيرة سبعين عاماً.

وهذه الروايات تدل على تجردهم من المادة الجسمانية و يتشكون بالتمثيل كما قال الله تعالى «فتمثل لها بشراً سوياً» ولا ريب أن المجرد يمكن أن يتمثل أى يتشكل بأشكال مختلفة ولولم نقل بتجردهم لم نقدر على تفسير هذه الروايات و الجمع بينها ولو كانوا أجساماً كأجسامنا لم يتعقل كون أرجلهم في تخوم الارض الا بالخرق أو مداخله جسمهم في مائر الاجسام وأن يكون في تركيب كل جسم سوى العناصر جزء من عنصر الملائكة ولا يبعد أن يلتزم بذلك أهل الطاهر لكن المتعمق البصير اذا نظر بنظر الدراية في الروايات التي وردت في حال الملائكة علم أن صفاتهم و حالاتهم لا تجتمع مع كونهم أجساماً مادية فهم من *

ثمانية أربعة منّا) محمد و عليّ والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين (وأربعة ممن شاء الله) من السابقين وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى على نبينا وآله وعليهم الصلاة والسلام ، هذا التفسير ممّا جاءت به الروايات و صرّح به بعض الأصحاب ، و قيل : المراد بالأربعة الاولى محمد و عليّ والحسن والحسين أو عليّ وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين ، وبالأربعة الثانية سلمان والمقداد وعمّار بن ياسر وأبوذر - رضي الله عنهم - هذا كلامه ولم يذكر مستنداً لذلك .

((الاصل))

٧- «محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن ابن محبوب ، عن عبد الرّحمن»
« ابن كثير ، عن داود الرقي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل »

* الجواهر المجردة قطعاً أصلاً وان تمثلوا في صورة الاجسام ، والجواهر المجرد بالتقسيم الحاصر بين النفي والاثبات اما عقل أو نفس اذ لا يخلو اما ان يكون له تعلق بجسم بوجه ما أولا ولا واسطة و لذلك فهم العقول أو النفوس وان تايبت عن التسمية فما شئت فسمه ولكن المعنى ما ذكر ، وأما من قال : انهم المثل النورية المعلقة لكل نوع فيرجع الى تجردهم أيضاً ومن قال انهم أربعة من الائمة المعصومين عليهم السلام فلانهم مظاهر العقول المجردة في عالمنا هذا ويحرى حكم المظهر على الظاهر و بالعكس تقول للمصحف هذا كلام الله تعالى و للصورة المنقوشة هذا أبى ؛ وفي عدد الاربعة سر لانعلمه و في تكريرها في القيمة سر آخر والذي لانك فيه أن كل شيء في عالمنا الجسماني ظل لما في ذلك العالم و الغالب على أشكال المصنوعات المربع المطلق أو المستطيل فكان بين نظم الصنع والتربيع مناسبة و ارتباطاً وهذا التربيع ظل لتربيع أركان العرش و حملته والملائكة المقربون أربعة والقوى العملية في الانسان أربع و للقوى النظرية أربع مراتب ، و الاخلاط عند اطباء أربعة والاركان كذلك و فصول السنة أربعة الا في خط الاستواء ثمانية واللوان أنوار العرش أربعة كما مر .
فان قيل هل يمكن أن ينسب حمل العرش على أنه جسم الى الملائكة؟ قلنا لا يجب أن يكون حامل العرش الجسماني موجوداً جسمانياً مادياً بل يمكن نسبة حمل الجسم الى المجرد . (ش)

« و كان عرشه على الماء » فقال: ما يقولون؟ قلت: يقولون: « إن العرش كان على الماء و الرب فوقه: فقال: كذبوا، من زعم هذا فقد صير الله محمولاً و وصفه بصفة المخلوق و لزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه، قلت: بين لي « جعلت فداك، فقال: « إن الله حمل دينه و علمه الماء قبل أن يكون أرض أو سماء أو جن أو أنس أو شمس أو قمر، فلما أراد الله أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم: من ربكم؟ فأول من نطق، رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ والأئمة صلوات الله عليهم فقالوا: أنت ربنا، فحملهم العلم والدين، ثم قال للملائكة: هؤلاء حملة ديني و علمي و أمثالي في خلقي و هم المسؤولون، ثم قال لبني آدم: أقرؤا الله بالربوبية و لهؤلاء التفر بالولاية والطاعة، فقالوا: نعم ربنا أقررنا، فقال الله للملائكة: اشهدوا، فقالت الملائكة: شهدنا على أن لا يقولوا غداً: إنا كنا عن هذا غافلين أو يقولوا: إنما أشرك آباؤنا من قبل و كنا ذرية من بعدهم أقتلكننا بما فعل المبطلون. يا داود، ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق ».

((الشرح))

(محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن عبد الرحمن بن كثير، عن داود الرقي قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن قول الله تعالى « و كان عرشه على الماء » (١) فقال: ما يقولون؟ قلت: يقولون: « إن العرش كان على

(١) قوله « كان عرشه على الماء » نقل صدر المتألهين عن بعض العلماء تشبيهاً بديعاً حاصله أن أعظم المخلوقات مهابة و جلالة المكان والزمان أما المكان فهو الفضاء الذي لا غاية له وأما الزمان فهو الامتداد الخارج من قعر ظلمات عالم الازل في ظلمات عالم الابد فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان فالحق سبحانه وسع المكان ظاهراً و باطناً و وسع الزمان أولاً و آخرأً وإذا كان المدبر للزمان والمكان هو الله سبحانه كان منزهاً عن المكان والزمان، اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه له عرش وله كرسي فعند الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جرى الزمان يشبه جرى الماء وعقد المكان*

الماء) أي على متن الماء قبل الأرض والسماء ، و قيل : معناه أنه كان فوق الماء محاذياً له لم يكن بينهما حائل لأنه كان موضوعاً على متنه ، و استدلوا بذلك على أن الماء أوّل حادث من أجرام هذا العالم و قيل : كان الرّيح أوّل حادث و كان الماء على متنه ، أقول : ما قالوا من أن الماء أوّل حادث دلّ عليه ما رواه المصنّف في كتاب الروضة بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال : « و لكنّه يعني الله تعالى كان إذ لا شيء غيره و خلق الشيء الذي جميع الأشياء منه و هو الماء الذي خلق الأشياء منه فجعل نسب كل شيء إلى الماء و لم يجعل للماء نسباً يضاف إليه ، و خلق الرّيح من الماء » و هذا كما ترى دلّ أيضاً على بطلان قول من قال : الرّيح أوّل حادث قبل الماء (و الرّبّ فوقه) كما أن الملك فوق عرشه ، أقول : هذا مذهب طائفة من العامة و أمّا أكثرهم فقد حملوا العرش على المعنى المعروف و لكن نزّهوه تعالى عن أن يكون فوقه جالساً عليه مفتقراً إليه و قالوا : إنّما إضافته إليه كإضافة البيت و نحوه إليه (فقال كذبوا) على الله حيث فسّروا كلامه بآرائهم و حملوه على خلاف ما أراد منه ، ثمّ بيّن كذبهم بقوله (من زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً) يحمله عرشه (و وصفه بصفة المخلوق) المفتقر إلى محلّ يعتمد عليه (و لزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه) و إنّما

* بالكرسى لان مكانه أعلى الامكنة وأوسعها والعرش لامكان نه فالعلو صفة الكرسي والعظمة صفة العرش انتهى. وفي تفسير المنار تأويل الماء بالمادة السائلة التي يعتقد أهل عصرنا أن تكون الكواكب والشموس والأرض كان منها باعقادهم وهي مسماة عندهم بالسديم ومعنى كون عرشه على الماء أن تدبيره وملكه يجري على الأشياء و كلامه مبني على أن الفضاء غير متناه ولا يتصور احاطة جسم واحد بكل ما في العالم وقد ذكرنا الأدلة على التناهي سواء قلنا بالهيئة الجديدة أو القديمة وقلنا ان الحكم بعدم تناهي الفضاء من غير أن نحس به أو يدل عليه دليل اما نتحرص على الغيب أو حكم بكون المكان واجب الوجود ذاتاً غير مخلوق و أقرب من هذا التأويل تشبيه الوجود المنبسط الساري وهو الاضافة الاشرافية بين السبب والممكنات بالماء ولعله ألصق بكلام الامام (ع) أيضاً. (ش).

غير الأسلوب وقال: لزمه، لأن ذلك ليس مذهبه وإنما لزمه من حيث لا يعلم لأنه إذا اعتقد أنه محمول لزمه بالضرورة أن يكون حامله أقوى منه (قلت بين لي) ما هو المقصود من الآية (جعلت فداك فقال: إن الله حمل دينه و علمه الماء) أي حمل الماء عبادته و طاعته أو سلطانه ومعرفته و علمه بحقائق الأشياء و خواصها و آثارها و كمياتها و مقاديرها و كلياتها و جزئياتها على ماهي عليه في نفس الأمر (قبل أن يكون أرض أو سماء أو جن أو أنس أو شمس أو قمر) لا يبعد أن يقال: تحميل ذلك على الماء باعتبار أن فيه جزءاً مادياً لمحمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين ، و قال بعض المحققين: المراد بالماء هنا العقل القدسي (١) الذي هو حامل عرش المعرفة (فلما أراد أن يخلق الخلق) لعل المراد بالخلق ذوو العقول الدراكية مثل الملائكة والجن والإنس و حمله على العموم بحيث يشمل الناطق والصامت والمتحرك والجامد أيضاً محتمل إذ كل صامت و جامد بحسب الظاهر فهو ناطق بحسب الباطن بلسان الحال بل بلسان المقال كما يرشد إليه قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » و قوله تعالى « أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء » ويرشد إليه أيضاً نطق الكعبة والنملة والحصى وغير ذلك (نثرهم بين يديه) وذلك بأن قبض قبضة من تراب خلق منها آدم عليه السلام فصب عليها الماء العذب الفرات و نظر إليها بعين الرحمة أربعين صباحاً ثم صب عليها الماء المالح الأجاج و نظر إليها بعين الغضب وقد سبقت رحمته غضبه فتركها أربعين صباحاً فلما اختمرت الطينة أخذها فعركها عركاً شديداً فخرجوا كالذر من يمينه و شماله على صور و مثال وتحرروا بين يديه على هيئة شبع و ظلال فأخذ منهم الميثاق ثم قال: كونوا طيناً فصاروا طيناً كما كانوا ، ثم خلق منه آدم و من ثم يخرج منه أصحاب اليمين وأصحاب الشمال. وقيل: المراد بنثرهم نثر ماهياتهم وحقايقهم وإنشأتهم بين يدي علمه و نطقهم بعد السؤال الرجوع إلى مجرد نفاذ القدرة و

(١) قوله «العقل القدسي» لان نسبة العبادة والعلم الى الماء المعروف تكلف لا يتسق مع الفاظ الحديث: (ش)

جريان الإرادة نطقهم بالسنة قابليات جواهرها و استعداد ذواتها (فقال لهم من ربكم فأول من نطق (١) رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليهما السلام والأئمة عليهم السلام فقالوا أنت ربنا) فهم السابقون الأولون في الإيمان بالله. وقد سئل ﷺ بأي شيء سبقت الأنبياء و أنت بعثت آخرهم و خاتمهم ؟ فقال : إني كنت أول من آمن بربي وأول من أجاب حيث أخذ الله ميثاق النبيين وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم فكنت أول من قال بلى فسبقتهم بالإقرار بالله عز وجل. والنطق محمول على الحقيقة على ما قلنا وعلى الاستعداد الفطري بلسان طباع الإمكان الذاتى على ما قيل. و قال القاضي في تفسير قوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم » : إنه أخرج من أصلاهم نسلهم على ما يتوالدون قرناً بعد قرن و نصب لهم دلائل ربوبيته و كتب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم : ألست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم و تمكينهم منه منزلة الإشهاد و الاعتراف على طريقة التمثيل و على هذين القولين لم يكن هناك سؤال وجواب في الحقيقة والله أعلم . (فحملهم العلم والدين) إمّا بانتقالهما من الماء إليهم أو بطريق تحميل المثل من غير انتقال و الله أعلم (ثم قال للملائكة : هؤلاء حملة ديني و علمي و أمثالي في خلقي) لا يزيدون ولا ينقصون ولا يفترون فيما يؤمرون و يحفظون نظام الخلاق و كمالهم و ما به يتم أمر معاشهم و معادهم ، والغرض من هذا القول هو الإعلام بعلو منزلتهم والحث على تعظيمهم وتكريمهم والثناء عليهم (وهم المسؤولون) يوم القيمة عن أداء الأمانة و حفظها و طاعة الخلق وعصيانهم فيشهدون لهم وعليهم على وفق ما علموا و شاهدوا منهم (ثم قال) الظاهر بلا واسطة (لبني آدم أقرؤا الله بالربوبية و لهؤلاء النفر بالولاية و الطاعة) جمع بين الإقرارين للتنبيه على أن بينهما تلازماً و أن أحدهما لا ينفع بدون الآخر (فقالوا نعم ربنا أقرنا) الظاهر أنهم قالوا ذلك بلسان المقال لا بمجرد لسان الحال أجمعين، فيفيد عموم الإقرار

(١) قوله « فأول من نطق » سيأتى شرح عالم الذر والطينة في محله ان شاء الله، (ش)

ووجوده في جميع الخلق وهذا ينافي ما يجيء في باب طينة المؤمن والكافر عن أبي جعفر عليه السلام «أن الله تعالى دعاهم عند أخذ الميثاق إلى الإقرار بالنبين فأقر بعضهم وأنكر بعضهم ثم دعاهم إلى ولايتنا فأقر بها الله من أحب وأنكرها من أبغض» وقوله: «وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل» ثم قال أبو جعفر عليه السلام «كان التكذيب ثم» ويمكن رفع المنافاة بحمل الإقرار هنا على التخصيص كما يقتضيه القاعدة الأصولية (فقال الله للملائكة اشهدوا) على إقرارهم والإشهاد إنما هو لأجراء الأمور الأخروية على ما يقتضيه الحكمة الإلهية في الأمور الدنيوية من إثبات الحق بالشاهد وإلا فالله سبحانه كان شاهداً وكفى به شهيداً وإنما أشهد الملائكة دون النبي والأئمة عليهم السلام لأن الحق كان لهم فلا بد لهم الشاهد من غيرهم (فقلت الملائكة شهدنا على أن لا يقولوا غداً) أي يوم القيمة عند مشاهدة سوء العاقبة وخامة الإنكار (إننا كنا عن هذا غافلين) لم نسمعه ولم ينبهنا به أحد (أويقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم) فأتبعنا آثارهم واقتفينا أطوارهم وفي بعض النسخ «وكنا ذرية ضعفاء من بعدهم» (أفتهلكنا بما فعل المبتلون) أي بما فعل آباؤنا وأسس كبراًؤنا من قوانين الشرك والضلال و أتبعناهم تقليداً للظن بأنهم كانوا على الحق وفيه قطع لعذرهم وذم لتقليد هم فإنه تعالى شأنه إذا أخذ الميثاق منهم أولاً وأعطاهم العقل الفارق بين الحق والباطل ثانياً، وأرسل إليهم الرسول ثالثاً، ونصب لهم دلائل التوحيد رابعاً، وذكرهم بالميثاق خامساً لم يبق لهم معذرة في الشرك تقليداً للآباء والكبراء ولا حجة في ترك التمسك بذيل الهداة والأمناء (يا داود ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق) حين بعثهم في الظلال وأخرجهم على هيئة الصور والمثال ثم نسيها من نسيها لتوغلته في ظلمة الطبائع البشرية، أو أنكرها من أنكرها لميله إلى الرياسة الظاهرة الفانية فأنكر العهد المأخوذ عليهم باطناً والنص النبوي المؤكد له ظاهراً.

(((باب الروح)))

الغرض من هذا الباب هو بيان أن الروح ليس هو الله سبحانه كما زعمه طائفة من أهل الضلال .

((الاصل))

١- «عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن الأحول قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم »
 « عليه السلام . قوله : « فإذا سوّيته و نفخت فيه من روحي » قال : هذه روح مخلوقة و «
 الروح التي في عيسى مخلوقة » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن الأحول قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم عليه السلام
 قوله) قوله مجرور بد لا عن الروح أو عن آدم

(فإذا سوّيته) أي أكملت خلقته وعدّلت هيئته بحيث صار قابلاً لتنفخ الروح فيه (و نفخت فيه من روحي) الروح بالضم يذكّر ويؤنث ؛ والمطلوب من هذا السؤال (١) هو معرفة أن الروح قديم واجب كما زعم أو حادث غير واجب لا معرفة معنى الإضافة و التنفخ فإن المتضمن لهما هو الأحاديث الآتية ، ولا معرفة أن مفهومه ماذا فإنه مسكوت عنه في هذا الباب ولا بأس أن نشير إليه إجمالاً

(١) قوله «والمطلوب من هذا السؤال» ليس سؤال السائل عن الروح التي بها حياة الإنسان والحيوان بل المقصود تفسير قوله تعالى «و نفخت فيه من روحي» فان الاستفادة منه أن جزء من الله تعالى حل في آدم نموذجاً لله تعالى مع أنه يستحيل عليه تعالى التجزى والحلول فأجاب (ع) بأن هذه روح مخلوقة بحكمته و مشيئته في آدم لا أن شيئاً من الله تعالى انفصل منه ودخل في آدم. (ش)

ليحصل ذلك زيادة بصيرة فنقول : المراد بالروح هنا ما يشير الانسان إليه بقوله أنا أعني النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن (١) تعلق التدبير والتصرف والحياة عبارة عن هذا التعلق والموت هو قطع هذا التعلق مع بقائها في ذاتها كما صرح به جهم غفير من الخاصة والعامة ، والروح بهذا المعنى هو المعروف في القرآن والأحاديث. وقد تحبّر العقلاء في حقيقته واعترف كثير منهم بالعجز عن معرفته حتى قال بعض الأكابر: إن قوله أمير المؤمنين عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه »

(١) قوله « النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن » تصريح من الشارح - رحمه الله - بأن نفس الانسان مجردة والمجرد في اصطلاح الفلاسفة الجوهر القائم بنفسه غير قابل للابعاد الثلاثة وهوليس في مكان ولا له وضع ولا اشار إليه حساً وأكثر الناس لا يعترفون بوجود موجود هذه صفته اذ لا يؤثر الشيء غير الجسماني في حاستهم الجسمانية ، وأنكر العلامة المجلسي رحمه الله في البحار تجرد النفس بل تجرد شيء غير واجب الوجود ولكن جماً غفيراً من الخاصة والعامة صرحوا بتجرد النفس ، قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى « لا تحسبن الذين قتلوا آء » الآية تدل على أن الانسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مسدرك بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يقوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاذه وقال في تفسير قوله تعالى « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله آء » في سورة البقرة : وفيها دلالة على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مناصرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة وعليه جمهور الصحابة والتابعين و به نطقت الايات والسنن انتهى . وعرفوا مذهب الصحابة والتابعين بأنهم كانوا يزورون أمواتهم ويستغفرون لهم ويهدون اليهم الثواب ويعبدون نيابة عنهم وكانوا يزورون رسول الله يكلم الاموات فقد كلم أصحاب القلب و كلم سعد بن معاذ لما دفنه وقال رأيت في قبره يعانق الحور العين ومر على قبر سمع منه صوت صاحبه يعذب في البقيع وغير ذلك وآمن به الصحابة من غير أن يروا ويسمعوا ما رآه رسول الله (ص) وسمعه وعرفوا أن هذا نوع من الحياة غير الحياة الدنيوية التي يرى آثارها جميع الناس ولا يختص بالانبياء ولو كان الحياة بعد الموت بالروح البخاري الذي يتحلل بفساد البدن لم يتعلل له بقاء وأما من قال انه جسم لطيف مخالط للبدن و يدخل فيه ويخرج منه من غير أن يتحلل و يفسد ، فقولوه بمعزل عن قابلية النقل و التكلم فيه لان الحيوان اذا سد مسامه و مخارقه يموت سريعاً مع أنه لا يمكن أن يخرج منه شيء . (ش)

ربّه « معناه أنه كما لا يمكن التوصل إلى معرفة النفس أعني الروح كذلك لا يمكن التوصل إلى معرفة الرب ، و قوله تعالى « و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أو تيتن من العلم إلا قليلاً » (١) ممّا يعضد ذلك وحمل الروح هنا على ما هو مبدء للتأثير والحركة والحياة سواء كان مجرداً عن الكثافة الجسمانية أو منطبغاً في مادة جسمانية ليشمل الأقسام الخمسة التي يجيء ذكرها في كتاب الحجّة أعني روح القدس الذي به يعرفون الأشياء ، و روح الايمان الذي به يخافون الله تعالى ، و روح القوة الذي به يقدرّون على طاعة الله تعالى ، و روح الشهوة الذي به اشتبهوا طاعته و كرهوا معصيته ، و روح المدرج الذي به يذهبون و يجيئون و إن كان محتملاً لكنّه بعيد جداً (قال : هذه روح مخلوقة والروح التي في عيسى مخلوقة) ولا يتوهم من إضافتها إليه سبحانه أنها هو و أنها قديمة لأنّ الاضافة للايجاد والتشريف و قد سمعت عن بعض الثقات ما يناسب ذكره في هذا المقام و هو أنّ بعض النصارى حضر بلداً من بلاد الاسلام و حضر عنده جماعة من أهل العلم و كلّموه فقال لهم : اصبروا حتّى أشرب خمراً فلمّا شربها و ظهر فيه مبادئ النشاط قال لهم : نبيكم أشرف أم عيسى : فقالوا نبينا فقال : ماتقو لون فيما نزل في كتابكم حيث سمى عيسى روح الله و نبيكم رسول الله و روح الله أشرف من رسول الله لأنّ المرسل أشرف من الرسول فلمّا سمعوا ذلك سكتوا ولم يقولوا شيئاً بيد ما قال بعضهم هذه شبهة متوجّهة بحسب الظاهر ولم يعلموا أنّ إضافة الروح إليه سبحانه لا يقتضي أن يكون الروح نفسه تعالى ولا جزءه ؛ لا وضعاً ولا عرفاً كما

(١) قوله « ما أو تيتن من العلم إلا قليلاً » لا يدل على عدم علمهم بالروح أصلاً أو على بطلان ما علموا بل على صحته و قلته بالنسبة الى ما لا يعلمون و انما يدل على صحة علمهم بمفاد الاستثناء من النفي فانه اثبات يعنى اوتى الناس من قبل الله علم صحيح و لكنه قليل و أهم ما عرفناه من الروح تجرده و بقاؤه بعد فساد البدن و تألمه و تلذذه كاشد ما يمكن ان يكون بعد فراق الدنيا فانه يتخلص للادراك والتألم والتلذذ من الادراك ولا نعرف شيئاً من تفاصيل الحياة الآخرة الا من طريق الوحي . (ش)

يقال: هذا فرسي وهذا كتابي وهذا بيتي وأمثال ذلك ، غاية ما في الباب إفادتها الاختصاص باعتبار أن خلقها وإيجادها ليس بنوسط الأب ، لا يقال : من كان بلا واسطة كان أشرف ممن كان بواسطة لأن ذلك ممنوع إذ للشرافة أسباب وشرائط أخر كما لا يخفي على أولي الأباب .

((الاصل))

٢- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج ، عن ثعلبة ، عن حمran قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « وروح منه » ، قال : هي روح الله مخلوقة خلقها الله في آدم و عيسى . »

((الشرح))

« عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج . عن ثعلبة ، عن حمran (١) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى (في وصف عيسى عليه السلام)

(١) قوله « حمran » بن أعين أخو زرارة كان من القراء ومشاهير النحاة ذكروه في رجال العربية ويناسب الحديث الذي رواه في معنى من فنه وصنعتة . وغير خفي على أهل اللغة أن أكثر المواد في العربية تستعمل في معان متغايرة متباينة جدا لكنها مشتركة في شيء غالبا يحفظ به التناسب مثلا الكلام هو القول واللفظ والكلم الجرح ويشتركان في معنى التأثير والحكم القضاء بالعدل والحكمة العلم الصحيح المتقن وحكمة اللجام للدابة تمنعها من الشر والحكم بمعنى الرد والمنع والمحكم يقابل المتشابه والمحكم الشيخ المجرب وكلها تشترك في معنى الاتقان والاحراز وفي الحديث ذكر تناسب الروح والريح في معنى جامع يشتركان فيه وهو عدم الظهور بذاته ، المعلوم باثارة فالريح لا ترى بنفسها ولكن لها آثار تعرف بها وكذلك الروح لا يرى بنفسه ولكن يظهر باثارة للفرق الظاهر بين الجماد والحي في آثارهما ولا بد لظهور آثار الحياة من مبدء يعلم وجوده منها ولولم يكن في بدن الاحياء شيء مسمى بالروح لم يكن حركة في الحي ولم يفرق بين الحي والميت في الهضم والامساك والدفع والتنفس غيرها . وليكن على ذكر منك حتى يحين حينه (ش)

(وروح منه قال : هي روح الله مخلوقة خلقها في آدم وعيسى) على نبينا وآله وعليهما الصلوة والسلام لا بتوسط أب وما يجري مجرى الأصل والمادة كما هو المعروف في سائر الناس بل بمجرد إمضاء الإرادة و نفخ فم القدرة و لذلك نسبها إليه ، و في كتاب إكمال الإكمال للآبي سمع بعض عظماء النصارى قارياً يقرأ : « وإنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقبها إلى مريم و روح منه » فقال هذا دين النصارى يعني هذا يدل على أنه بعض منه ، فأجاب به الحسن بن علي الواقدي صاحب كتاب النظائر بأن الله تعالى إنما أراد بروح منه أنه من إيجاده و خلقه و أراد بالحصص تعريضاً بالنصارى فيما ادّعت النبوة والتثليث وباليهود فيما قذفت به مريم عليها السلام وأنكرته من رسالته فأسلم النصارى .

((الأصل))

٣- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن عروة، « عن عبد الحميد الطائي، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: «ونفخت فيه من روحي» كيف هذا النفخ؟ فقال: إن الروح متحرك «كالريح وإنما سمي روحاً لأنه اشتق اسمه من الريح وإنما أخرجه عن لفظة الريح لأن الأرواح مجانسة الريح وإنما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه «على سائر الأرواح، كما قال لبيت من البيوت: بني، و لرسول من الرسل: «خليلي، وأشباه ذلك، وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث مروب مدبر».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن عروة، عن عبد الحميد الطائي، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى «ونفخت فيه من روحي» كيف هذا النفخ) أي نفخ الروح والروح ليس بهواء قابلاً للحرارة والنفخ وإنما يتعلق بهواء لأن صورته الحقيقية إخراج الهواء من فم

النافخ إلى المنفوخ فيه ليشتعل فيه النار مثلاً و إنما حملنا السؤال على هذا لعلنا
أنه كيف نسب النفخ إليه سبحانه مع أنه في حقه ممتنع لدلالة الجواب عليه. و
تحقيق نسبة النفخ إليه على أحد وجهين أحدهما أن النافخ جبرئيل عليه السلام أو ملك
من الملائكة بأمره جل شأنه و إنما نسب إليه اتساعاً باعتبار أنه الأمروثانيهما
أن النفخ على تقدير أن يكون النافخ هو الله سبحانه استعارة حسية لأنه لما امتنع
تحقق صورته الحقيقية وهي الإخراج المذكور فيه وجب صرفه إلى ما يشبهها
بأن يقال : لما كان اشتعال نور النفس (١) في فتيلة البدن عن الجود الإلهي
المعطي لكل قابل ما يستحقه يشبه بحسب محاكاة خيالنا ما يشاهد من اشتعال
النار في المحل القابل لها عن صورة النفخ فلا جرم حسن التجويز والتعبير بالنفخ
عن إفاضة الجود الإلهي النفس على البدن لكان المشابهة المتخيّلة و إن كان
الأمر أجلاً ممّا عندنا (فقال : إن الروح متحرك كالريح) يعني أن الروح
متحرك سريعاً في جميع أجزاء البدن (٢) و يجري آثاره في تجاوز أعضائه

(١) قوله د لما كان اشتعال نور آء مقبس من صدر المتألهين قده. (ش)

(٢) قوله يعني أن الروح متحرك سريعاً في جميع أجزاء البدن، حمله الشارح تبناً
لصدر المتألهين (قده) على الروح الحيواني أي البخار الصافي الجارى في المروق على ما
كان عليه الأطباء قديماً و ينكره أطباء عصرنا و هو غير النفس الناطقة المجردة بل هو شيء
من أجزاء بدن الحيوان والدليل على وجوده ما ذكر من أن الحي مفاير للميت في الخواص
الجسمانية و مما يدل على وجوده وان لم يثبت كونه بخاراً أن التجربة دلت على وجود
قوة سيالة في أعصاب الحس والحركة نظير القوة الكهربائية فإذا انفل بعض أعضاء بدن
الانسان من صدمة أو حرارة أو برودة أو لمس شيء انتقل الأثر منه إلى الأعصاب و ينتهي
إلى الدماغ فيدرك فبأمر الدماغ الأعصاب المحركة بالتقلص والتجنب و يصل أمره بواسطة
الأعصاب إلى العضو المتأثر فيقلص وقد وفق أصحاب التجارب من أهل عصرنا بآلاتهم
الدقيقة لتقدير الزمان الفاصل بين التأثير والإدراك والتقلص وكان القدماء يسمون مثل
هذه القوة السيالة الناقلة روحاً نفسانياً ، و أيضاً إذا دار الانسان على نفسه سريعاً عرض
عليه دوار فيسقط على الارض ويرى كأن الأشياء حوله تدور عليه و ليس تلك الحركة و *

فيصلح البدن ويحيى مادام فيه كما أن الرّيح متحرّك سريعاً في أقطار العالم ويجري

* الدوران في الأشياء ولا في أحد أعضائه بل للروح الذي في دماغه فإنه إذا دار على نفسه دار الروح في دماغه فإذا سكن سكنت جوارحه و دماغه و بقي الروح متحركاً مدة كائناً فيه ماء إذا أدركته سريعاً ثم أسكنته دفعة بقي الماء دائراً بعد سكون الاناء هنيئاً. ومما يدل على وجود الروح أيضاً أن الإنسان إذا غضب توجه الروح بالدم إلى ظاهره للدفاع و تغير مزاج الدم و احمر الوجه والعين و إذا خاف فر الروح إلى الباطن و اصفر اللون و ليس الدم مما يقتضى بنفسه هذه الحركات وأيضاً يتوجه الروح إلى الضياء ويهيج و ينجذب إليه و يسكن في الظلمة و لذلك النوم في الظلمة أسرع وأهنا ولا يمكن نسبة ذلك إلى الدم و بالجملة الاستدلال على وجود الروح من تتبع آثاره كالاستدلال على وجود الريح بتحريكها الأشجار وإثارة الغبار أمثال ذلك. و أطباء عصرنا على نفى وجود الروح الحيوانى و عمدتهم عدم وجدانهم في تجزئة أعضاء البدن و عناصره شيئاً غير هذه الأمور المعلومه من الدم واللحم والعظم و أجزائها ولكن ليس البحث تجريبياً محضاً و مادياً صرفاً حتى نسلم لاهل العمل و نقدهم في تجربتهم بل هو بحث فلسفى طبى عقلى يخرج عليه بالمقدمات الحكيمية مع التجربة ولم يقع تجارب أطباء عصرنا الاعلى الاعضاء الميتة و الدم إذا خرج من البدن و بقي مدة فهو ميت و كذلك اللحم والعظم والعصب والعروق المنفصلة عن بدن الحى أموات تحلل الروح الحيوانى منها ولم يبق فيها شئ منه بالاتفاق والكلام في وجود هذا الروح في الاحياء لافى الاموات و تجاربهم قاصرة على المواد ولا فرق في المادة بين الحى والميت و نحن ننسب جميع الخواص إلى الصورة النوعية لا إلى المادة والروح الحيوانى من الصورة النوعية كما يقولون الماء مركب من الهيدروجين و اوكسجين و ليس المزوج من هذين العنصرين ماء ولا يظهر منه خواص الماء الا بعد حصول الصورة المائية، والسكر مركب من الفحم والماء بنسبة معينة ولا يترتب على المزوج منهما أثر السكر ولا طعمه الا بتعلق الصورة النوعية السكرية و يحتمل كون الروح قوة نظيرة الكهرباء حاصلة من تركيب بعض الاجسام مع بعض و ان لم نر تصريحاً به من القدماء و بالجملة فانكار أصل وجود الروح غير موجه و ان شكك في ماهيته وهذا الحديث أيضاً يدل على وجوده صريحاً اذ لا يحتمل حمل الروح فيه على النفس الناطقة بل هو الروح الحيوانى كما صرح به صدر المتألهين قده. (ش)

آثاره فيها فيصلح العالم بجريانه و يموت بفقدانه فالروح بهذا الاعتبار يشابه الرّيح فيكون منقوفاً كالرّيح. فان قلت: الاستعارة على ما ذكرت تمثيلية و الاستعارة التمثيلية لا يعتبر فيها التشبيه في المفردات، قلت: نعم ولكن لا بدّ من أن يكون للمفردات التي في طرف المشبه به نظائر في طرف المشبه بحيث يصح أن يقع بينهما التشبيه و بناء هذا السؤال والجواب على ذلك، و ممّا يناسب ذكره في هذا المقام و يوضح الجواب ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وهو أن الزنديق سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة - إلى أن قال له - فهل يوصف الرّوح بخفة و ثقل و وزن؟ قال عليه السلام: الرّوح بمنزلة الرّيح في الزق إذا نفخت فيه امتلاء الزق منها فلا يزيد في وزن الزق (١) و لوجها فيه ولا ينقصها خروجها منه كذلك الرّوح ليس لها ثقل ولا وزن قال: فأخبرني ما جوهر الرّيح قال: الرّيح هواء إذا تحرّك سمّي ريحاً فإذا سكن سمّي هواء و به قوام الدّنيا ولو كفت الرّيح ثلاثة أيّام لفسد كل شيء على وجه الأرض و تنس و ذلك أن الرّيح بمنزلة المروحة تذبّ و تدفع الفساد عن كل شيء و تطيبه، فهي بمنزلة الرّوح إذا خرج عن البدن تن البدن و تغير تبارك الله أحسن الخالقين (و إنّما سمّي روحاً) هذا توضيح للجواب المذكور يعني إنّما سمّي الرّوح الجاري آثاره و تصرفه في البدن روحاً (لأنّه اشتق اسمه من الرّيح) قال صاحب كتاب الاكمال الاكمال و إنّما سمّي الرّيح الخارج من نفخ جبرئيل عليه السلام الدّاخل في البدن روحاً لأنّه يخرج من الرّوح يعني جبرئيل عليه السلام فهذا وجه آخر للتسمية ثمّ أشار إلى وجه الاشتقاق بقوله (و إنّما أخرجه) أي إنّما أخرج اسم الرّوح (عن لفظه الرّيح) أي على وفقه و في بعض النسخ عن لفظ الرّيح يعني إنّما اشتق اسم الرّوح عن لفظ الرّيح (لأنّ

(١) قوله و لا يزيد في وزن الزق، أقول ثبت بالالات الدقيقة في زماننا أن الهواء

له وزن أيضاً و يزيد وزن الاناء اذا اولج فيه الهواء على ما اذا كان خالياً فمراد الامام (ع) على فرض صحة الخبران وزنه ضعيف غير محسوس ملحق بالعدم ويستأنس به للاقرار بوجود شيء لا وزن له. (ش)

الارواح مجانسة) بحسب المعنى والتحرُّك والتصرف وإصلاح ما تمرُّ عليه (الريح) وإذا تحققت المجانسة المصححة للاشتقاق صح الاشتقاق كما هو المقرر عند أهل (وإنما أضافه إلى نفسه) حيث قال «من رُوحِي» (لأنه اصطفاها على سائر الأرواح) الحيوانية والنباتية لكونه مبدئاً لأثار شريفة وأطوار عظيمة لا تترتب عليها، فالإضافة للاختصاص والتشريف والايجاد بلا واسطة شيء لا لفائدة أنه سبحانه أو بعضه لا امتناع ذلك واستحالة حلوله عز وجل في غيره عقلاً و نقلاً (كما قال لبيت من البيوت بيتي و لرَسُول من الرُّسل خليلي و أشباه ذلك) هذا الحديث بعينه رواه الشيخ في الاحتجاج رسالاً عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام إلا أن فيه كما اصطفى بيتاً من البيوت فقال: بيتي و قال لرَسُول من الرُّسل: خليلي (و كل ذلك) المذكور من الرُّوح والبيت والرُّسول (مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبّر) خلقه وصنعه وأحدثه ورباه و دبّره اللطيف الخبير على وفق الإرادة ومقتضى الحكمة.

«(الاصل)»

٤- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بحر، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما «يروون أن الله خلق آدم على صورته، فقال: هي صورة محدثة مخلوقة» اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه، كما أضاف الكعبة «إلى نفسه والروح إلى نفسه. فقال: «بيتِي». و نفخت فيه من رُوحِي».

«(الشرح)»

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بحر) كوفي ضعيف ولكن ضعفه لا يضر بصحة مضمون هذا الحديث لا اعتضاده بالعقل و النقل (عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما يروون) يعني العامة (أن الله تعالى خلق آدم على صورته فقال: هي صورة محدثة اصطفاها الله

و اختارها على سائر الصور المختلفة) كما قال : « و صوركم فأحسن صوركم » (فأضافها إلى نفسه) تشریفاً و تكريماً و إظهاراً لأصطفائها (كما أضاف الكعبة إلى نفسه و الروح إلى نفسه فقال : بيتي ، و نفخت فيه من روحي) تشریفاً و تكريماً و تبییناً لأن المضاف مصطفاه و مختاره و ما يفيد هذا التشبيه من أن إضافة الروح إلى نفسه لأجل أنه اصطفاه و اختاره على سائر الارواح لا لأجل أنه هو الله عز شأنه هو المقصود بالافادة في هذا الباب و قد روى الصدوق - رحمه الله - في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام بإسناده عن الحسين بن خالد و روى الشيخ الطبرسي رضي الله عنه في كتاب الاحتجاج مراسلاً عن الحسين بن خالد أيضاً قال : قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إن الله خلق آدم على صورته (١) فقال : قاتلهم الله لقد حذفوا أوّل الحديث إن رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ برجلين

(١) قوله « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » مصرح به في التوراة ، ورواه عن رسول الله (ص) فاما أن يكون من الاسرائيليات التي دخلت في احاديث المسلمين من أخبار اليهود و اما أن يكون له تأويل على خلاف ظاهره و الحق أن الانسان هو الذي خلق صورة الله تعالى على وفق صورته فانه يظن صورته على أكمل ما يمكن أن يكون فتوهم أن الله تعالى مثله و قال صدر المتألهين هذا الحديث مما لا خلاف في كونه مروياً عن النبي (ص) . أقول ولكن الخلاف في صحة الرواية . ثم تأول في معناه بما هو صحيح في نفسه . و ان لم يكن الرواية صحيحة و طابق بين صورة الانسان و صورة العالم الكبير فشبّه القلب بالعرش و الدماغ بالكرسی و الحواس بالملائكة و الاعضاء بالسموات و القدرة في المخلقة بالطبيعة في العناصر ففي الحقيقة خلق الله تعالى آدم على صورة مخلوقه الكبير . و غرض الامام «ع» نفى كون الله تعالى جسماً على صورة الانسان وغيره .

و يلحق بمن يقول خلق الله آدم على صورته من يقول خلق الله آدم على صفات أو غرائز تشبه صفاته تعالى و يثبت له الغضب و الرضا و المحبة و العشق و الندامة و الاسف و غيرها بالمعنى الذي يثبت للانسان و هو سبحانه برىء من كل تأثر و انفعال و ربما يتمجبون مما ورد في عقاب العصاة بالنار أو ما ينزل على المباد من البلاء كالزلزال و الطوفان و الحرق و الخسف و ما يهلك به الصالح و الطالح و الشيخ الكبير و الطفل الصغير لانه يرى كل ذلك تنافى *

يتسابقان فسمع أحدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال له رسول الله ﷺ : يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته و فيما روياه دلالة واضحة على أن الرواية المذكورة كاذبة محرقة عن وجهها وأن الضمير المجرور في «صورته» يعود إلى الرجل المسبوب وإنما لم يجب الباقر عليه السلام بما أجاب به خلفه الطاهر الرضا و حكم بأن الضمير يعود إليه سبحانه وأن الإضافة للتشريف والاصطفاء للتنبيه على أن هذه الرواية على تقدير صحتها لادلالة فيها على ما هو مطلوبهم من أن له تعالى صورة كصورة آدم ، و بالجملة هم يستدلون بهذه الرواية على ذلك المطلوب و نحن مانعون فمنع أو لا صحتها

﴿ رقة القلب التي جعلت في الانسان لتجنبه من الافساد وتنفره من الظلم والله تعالى منزّه من الانساد والظلم والرقّة والقسوة و كل ما يفعل فهو بعلمه العناني و حكمته الكاملة لا يمنعه من انفاذه رقة كماله يمنع الانبياء المجاهدين في سبيل الله عن اهلاك الكفار رقة ورقته تنافي الحكمة، واعلم أن كل غريزة وصفة خلقها الله في الانسان لغاية حكيمية يحتاج اليها فكل ما يستحسنه و يميل اليه بطبعه أو يتنفر عنه و يفر منه فهو لحاجة مثلا يستحسن الماء و الخضر والاشجار والازهار جملة الله فيه ليرغب في عمران الارض و تكثير الحرث و أرزاق العباد ويستحسن الرجل النساء الحسن والحسان والمرأة الرجال لبقاء النسل و يخاف من الظلمة لان النور معين له في جلب المنافع ودفع المضار ويتنفر من القدر والفتن لحفظ الصحة و يخاف من الموتى ليسهل عليه دفن أعزته في التراب و خلق فيه الترحم بالنسبة الى الضاف والصغار والمحبة للاصدقاء والرقّة والغضب والحزن و غير ذلك ومرجع جميعها الى الحاجة وجل الحق تعالى عن الحاجة فلا يعقل اثبات هذه الصفات له. وربما يعترض الملاحدة على الموحدين بأن الله أرحم الراحمين في اعتقادكم كيف يخلق الشر والافّة ونقص الاعضاء و الاوجاع و نحن نعالج ونشفى يريدون بذلك أن ينسبوا تلك كلها الى طبيعة لا تفعل ما تفعل لغرض والجواب أنه تعالى ليس على صفات البشر ولا يقاس فعله على فعله وما ذكرتم أمور يفعلها الله تعالى لمصلحة و ان كانت تخالف رقة القلب التي في الانسان و حب الحياة و البقاء فيه كما أنه ليس هذه الرقة لجراح يقطع الطفل الصغير قطعاً في رحم المرأة لتسلم امها. (ش)

و ثانياً دلالتها على ذلك المطلوب بإرشاد الأئمة عليهم السلام على أن لنا أيضاً أن نقول يعود الضمير إلى آدم ولا يلزم خلوه عن الفائدة لما أشرنا إليه في باب النهي عن الصورة و يؤيده ما رواه مسلم في آخر باب صفة الجنة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً فلمّا خلقه قال إذهب وسلّم على أولئك وهم نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يجيبونك فإنّها تحيتك وتحية ذرّيتك قال: فذهب فقال: السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله قال فزادوه ورحمة الله قال: فكل من يدخل على الجنة على صورة آدم و طوله ستون ذراعاً فلم يسزل الخلق ينقص بعده حتى الآن» قال عياض ذكر الطول هنا يرفع الإشكال ويوضح أن الضمير في صورته يعود إلى آدم نفسه و أن المراد على هيئته التي خلق عليها لم يتردد في الأرحام ولم ينتقل في النشأة بتقل بنيتها أو يكون المراد أن صورته في الأرض هي التي كان عليها في الجنة ولا تختلف صورته اختلاف صورة الملائكة عليهم السلام في أصل صورهم و في الصورة التي يتراءون فيها للمخلق غالباً .

(باب)

(جوامع التوحيد)

١ يذكر فيه أنحاء من اعتبارات ثبوتية و سلبية للرد على الفرق المبتدعة منهم الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله وهم صنفان الأول صنف طلبوا للعالم سبباً فأحالوه على الطبع الذي هو صفة جسمانية مظلمة خالية عن المعرفة و الإدراك . الثاني صنف لم يتفرغوا لذلك ولم يتنبهوا بطلب السبب بل اشتغلوا بأنفسهم وعاشوا عيش البهائم . ومنهم عبدة الأوثان و هم قد علموا أن لهم رباً و جب طاعته ولكن حجبوا بظلمة الحس و كدورات النفس عن أن يتجاوزوا العالم الجسماني المحسوس في إثباته فاتخذوا رباً من هذا العالم ، و هم أصناف: الأول صنف اتخذوا من الجواهر كالذهب والفضة أشخاصاً مصوّرة وجعلوها آلهة ، الثاني صنف ترقوا عن ذلك و قالوا : هذه الصور منحوتة نحن نحتناها والرب أعز من ذلك و أجمل

فإذا رأوا إنساناً في غاية الجمال أو فرساً أو بقرّاً أو شجراً لها نوع اعتبار و خصوصيّة عبده وقالوا: هوربنا. الثالث صف ترقّوا عن ذلك وقالوا: ينبغي أن يكون الربّ نورانياً فعبدوا النار إذ وجدوها بهذه الصفة. الرابع صف ترقّوا عن ذلك وقالوا: النار تطفأ وتقرّ فلا تصلح أن تكون ربّاً والربّ يجب أن يكون نورانياً موصوفاً بالعلوّ فعبدوا النجوم كالشمس والمشتري والشعري وغيرها، ومنهم فصلّوا فقالوا: إنّ في هذا العالم خيرات وشروراً والخير نور والشرّ ظلمة وبينهما مازعة فوجب أن يكون الخير مستنداً إلى النور والشرّ إلى الظلمة فأحالوا العالم إليهما وهم الثنوية. ومنهم جاوزوا الحسّ وقالوا: الربّ أعزّ من أن يكون محسوساً ولكن لم يتجاوزوا مرتبة الوهم والخيال فعبدوا موجوداً قاعداً على العرش وأخسّهم رتبة المجسّمة ثمّ أصناف الكرامية و أرفعهم درجة من نفى الجسميّة و جميع عراضها إلّا الجهة فخصّصوه بجهة فوق وهم المشبهة. ومنهم ترقّوا عن ذلك فعبدوا إلهاً سمياً بصيراً متكلماً عالماً قادراً منزهاً عن الجهات لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم وربما صرّح بعضهم فقال: كلامه صوت ككلامنا، وربما ترقّى بعضهم فقال: لا بل هو كحديث أنفسنا ولا صوت ولا حرف و لذلك إذا حقّق القول رجعوا إلى التشبيه في المعنى وإن أنكروه لفظاً إذ لم يدركوا كيفيّة إطلاق هذه الألفاظ في حقّ الله تعالى. وكلّ هؤلاء مشتركون في أنهم يدعون مع الله إلهاً آخر «ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنّما حسابه عند ربّه إنّهُ لا يفلح الكافرون» ووراء هذه المذاهب وغيرها من المذاهب الباطلة مذهب صحيح وهو أنّ الصانع موجود قديم أزليّ أبديّ، له نعوت جلاليّة و صفات كماليّة غير زائدة ولا تشابه بينه وبين خلقه أصلاً لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات والتمسّكون به هم المتمسّكون بذيل الأنبياء والأوصياء عليهم السلام وهم الذين خرّقوا بذلك حجب الطبايع الظلمانيّة والنفسانيّة، وتجاوزوا عن المقاييس الوهميّة والخياليّة، و وصلوا إلى عالم التوحيد المطلق وشاهدوا رتبة الحقّ وعظمته و كماله و جلاله و جماله بعين البصيرة وهم بعد ما خرّقوا تلك الحجب في حجب من نور عظمته كما ورد «أنّ الله سبعين حجّاباً

من نور و ظلمة لو كشفت لاحترقت سبحات وجهه كل من أدرك بصره « قيل :
سبحات وجهه جلاله و عظمتة . و قيل : أضواؤه . و قيل : محاسنه . و قيل : غير ذلك .
وإن أردت زيادة معرفة فيها فارجع إلى النهاية الأثرية .

((الاصل))

١- « محمد بن أبي عبدالله و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه إلى أبي عبدالله عليه السلام أن »
« أمير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية، فلما حشد »
« الناس قام خطيباً فقال: الحمد لله الواحد لا حدا الصمد المتفرد الذي لا من شيء »
« كان ولا من شيء خلق ما كان ، قدرة بان بها من الأشياء وبانت الأشياء منه ، »
« فليست له صفة تنال ولا حد تضرب له فيه الأمثال ، كل دون صفاته تحبير اللغات »
« وضل هناك تصاريف الصفات وحارفي ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون »
« الرُسوخ في علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب ، »
« تاهت في أدني أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور . »

« فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن و تعالى الذي »
« ليست له وقت معدود ولا أجل ممدود ولا نعت محدود ، سبحانه الذي ليس له أول »
« مبتدا ولا غاية منتهى ولا آخر فني ، سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا »
« يبلغون نعتة ، وحد الأشياء كلها عند خلقه ، إبانة لها من شبهة وإبانة له من شبهة ، »
« لم يحلل فيها فيقال : هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال : هو منها بائن ولم يخل »
« منها فيقال له : أين ، لكنه سبحانه أحاط بها علمه و أتقنها صنعه وأحصاها حفظه ، »
« لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما في السماوات »
« العلى إلى الأرضين السفلى »

« لكل شيء منها حافظ ورقيب وكل شيء منها بشيء محيط ، و المحيط بما »
« أحاط منها الواحد الواحد الصمد الذي لا يغيره صروف الأزمان ولا يتكأده صنع شيء »
« كان ، إنما قال لما شاء : كن فكان ، ابتدع ما خلق بالأمثال سبق ولا تعب ولا نصب »

«وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق، وكل عالم فمن بعد»
 «جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم، أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم يزد»
 «بكونها علماً، علمه بها قبل أن يكوها كعلمه بعد تكوينها، لم يكوها لتشديد»
 «سلطان ولا خوف من زوال ولا نقصان ولا استعانة على ضد مناو، ولا ند مكابر،»
 «ولا شريك مكابر، لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون».

«فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما برأ ولا من عجز ولا من فترة»
 «بما خلقا اكتفى، علم ما خلق وخلق ما علم، لا بالتفكير في علم حادث أصاب ما خلق، ولا»
 «شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم وعلم محكم وأمر متقن، توحّد»
 «بالرُبُوبية وخص نفسه بالوحدانية واستخلص بالمجد والثناء و تفرّد بالتوحيد»
 «والمجد والثناء و توحّد بالتحميد وتمجّد بالتمجيد و علا عن اتخاذ الأبناء»
 «و تطهّر و تقدّس عن ملامسة النساء، وعن وجلّ عن مجاورة الشركاء، فليس»
 «له فيما خلق ضدّ ولاله فيما ملك ندّ ولم يشركه في ملكه أحد، الواحد الأحد»
 «الصمد المبدل للأبد، والوارث للأبد، الذي لم يزل ولا يزال وحدانياً أزلياً»
 «قبل بدء الدُّهور و بعد صروف الأمور، الذي لا يبيد ولا ينقد، بذلك أصف ربّي»
 «فلا إله إلا الله، من عظيم ما أعظمه، و من جليل ما أجّله، و من عزيز ما أعزّه،»
 «و تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً».

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله، و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه إلى أبي عبد الله عليه السلام أن
 أمير المؤمنين عليه السلام) رواه الصدوق في كتاب التوحيد مسنداً من طريقين عن أبي
 عبد الله، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام (استنهض الناس في حرب
 معاوية في المرة الثانية) النهوض القيام إلى أمر بسرعة و منه نهض الطائر إذا نشر
 جناحيه ليطير، واستنهض أمره بالنهوض وحشّه (فلما حشد الناس) أي اجتمعوا يقال
 حشدوا يحشدون من باب ضرب إذا اجتمعوا، وكذلك احتشدوا وتحشدوا جاء

فلان حاشداً ومحتشداً أي مستعداً أو مناعاً وفي بعض النسخ «فلما حشر الناس بالراء»
يقال : حشرت الناس أحشرهم من باب ضرب ونصرأي جمعهم فالناس في نسخة الأصل
مرفوع على الفاعلية وفي هذه النسخة إمّا منصوب على المفعولية إن كان الفعل مبنياً
للفاعل أو مرفوع إن كان الفعل مبنياً للمفعول (قام خطيباً فقال : الحمد لله الواحد الأحد
الصمد المتفرد) (١) أشار بذلك إلى الذات المقدسة الجامعة لجميع صفات الكمال ،
و بالواحد إلى تقدس ذاته عن التركيب والتجزية ذهنياً وخارجياً ، وبالاحد إلى
تنزه صفاته عن التكثر والاختلاف ، وبالصمد وهو المرجع للجميع في جميع الحوائج
إلى امتناع التجزية في ذاته والزيادة في صفاته لاستلزام ذلك افتقاره المنافي لكونه
صمداً على الإطلاق ، وبالمفرد إلى نفي الشريك عنه في الذات والصفات واستحقاق
الحمد من جميع الجهات (الذي لا من شيء كان) (٢) فلا مادة له ولا أصل له ولا جزء
له ولا موجد له كما كان ذلك للإنسان فإن له مادة هي التراب والمني وله أصل
هو الأبوان وله أجزاء تأليفية وفاعل يوجدده . وفي وصفه تعالى بالوجود ردُّ على

(١) قوله «الواحد الاحد الصمد» يشكل الفرق بين الاحد والواحد من جهة اللفظ و
ان قال بعضهم أن الاحد يختص بالنفي والوجود فيقال ما جاءني أحد والواحد بالاثبات و
قيل ان أحدي جعل في موضع الجمع بخلاف الواحد قوله تعالى ولا نفرق بين أحد من رسله ، و
لا يصح لانفرق بين واحد من رسله . قيل ينفي بأحد في النفي الاثنان والثلاثة ايضاً ، بخلاف
الواحد تقول ما جاءني أحد أي لا واحد ولا اثنان ولا ثلاثة و تقول ما جاءني واحد ولعله جاءك
اثنان ولا تنفيه فالواحد أخذ في مفهومه شرط الوحدة لا بشرط ويشمل الواحد المجتمع مع
غيره و يحتمل في كلام أمير المؤمنين (ع) التأكيد أو الإشارة الى كونه تعالى جامعاً لجميع
خصوصيات الوحدة و فرق العرفاء بين الواحد والاحد بان الاول يجمع ملاحظة الصفات
الكمالية والاول مقام الذات فقط من غير ملاحظة الاسماء والصفات ، وربما يقال الواحد
يشير الى نفي الشريك والاحد الى نفي الاجزاء والتركيب والله العالم .

وأما الصمد فقد سبق باب مفرد لنفسيره . (ش)

(٢) قوله «لا من شيء كان» اذ لو كان من شيء كان ذلك الشيء أولى بوجود الوجود

والكائن عن غيره محتاج الى غيره ممكن مخلوق . (ش)

الصف الثاني من الملاحظة وفي تنزيه وجوده عن الأمور المذكورة رد على جميع الفرق المبتدعة والمذاهب الباطلة فإنهم وإن لم يصرحوا بافتقار وجوده إلى الأمور المذكورة لكن يلزمهم ذلك من حيث لا يشعرون (١) (ولامن شيء خلق ما كان قدرة) (٢) الظاهر أن «كان» تامة بمعنى وجد و قدرة بالنصب على التميز أو بنزع الخافض وإن كان شاذاً في مثله . وفي بعض نسخ هذا الكتاب وكتاب التوحيد للصدوق «بقدره» وهو يؤيد الثاني أي لم يخلق ما وجد من الممكنات بقدرته الكاملة من مثال سابق يكون أصلاً له و دليلاً عليه ولا من مادة أزلية كما

(١) قوله «لكن يلزمهم ذلك من حيث» أما المجسمة فواضح لان الجسم مركب والمركب محتاج الى اجزائه و أما المثبتون للصفة زائدة على الذات فلانه يلزمهم ما يلزم الفاعلين بتعدد الواجب. (ش)

(٢) قوله «ولامن شيء خلق ما كان» ان قيل هذا مخالف للحس فانا نرى أنه تعالى خلق كثيراً من الاشياء من شيء فانه خلق الانسان من النطفة والشجر من البذر و خلق كل دابة من ماء قلنا ليس المراد أنه تعالى خلق جميع الكائنات ابتداء اختراعاً لامن شيء بل مراده أنه خلق أول ما خلق كذلك، و أما سائر ما خلقه بعد الموجود الاول فلا يستحيل أن يخلقه من شيء والدليل عليه على ما ذكره صدر المتألهين -قدس الله تربيته- أن المخلوق الاول لو كان خلق من شيء فلا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء واجب الوجود أو ممكن الوجود فان كان ذلك الشيء واجب الوجود ثبت الشريك له تعالى في وجوب وجوده و هو باطل و ان كان ممكن الوجود كان مخلوقاً له تعالى قبل المخلوق الاول وهذا خلف و قال (قدمه): كل ما كان في وجوده محتاجاً الى شيء لم يكن أول مخلوق كالمركب المحتاج الى الاجزاء والصورة المحتاجة الى المادة والمكس و النفس المتعلقة بالبدن و الزمان المحتاج الى الحركة والحركة المحتاجة الى الجسم والحدث الزماني المحتاج الى معنى زمان فاما المخلوق الاول ليس مركباً ولا صورة ولا مادة ولا نفساً ولا يحتاج الى معنى زمان قبله والا احتاج الى حركة سابقة واحتاج الى جسم متحرك فكان ذلك الجسم قبله و لم يكن أول مخلوق . (ش)

زعمت الفلاسفة من أن الأجسام لها أصل أزلي هي المادة (١) بل هو المخترع للممكنات بدا فيها من المقادير والأشكال والنهايات والمبتدع للمخلوقات بما لها من الهيئات والآجال والغايات بمحض القدرة على وفق الإرادة والحكمة ، و يحتمل أن يقرء قدرة بالرفع (٢) على الابتداء أي له قدرة (بأن بها) أي بتلك

(١) قوله و من أن الاجسام له أصل أزلي هي المادة ، هذا مذهب الدهريين و الحرثانيين يظنون ان المادة غير مخلوقة و أنها واجبة الوجود لا يتعقل عدها وانما تنتقل من حال الى حال و رد عليهم الفلاسفة الالهيون بعد ابطال الجزء الذي لا يتجزى بأن المادة أمر بالقوة محتاجة في ذاتها الى الصورة والصورة لا يمكن أن تكون علة مطلقة لها بل المادة والصورة والجسم المركب منها جميعاً معلولات للموجود المفارق و ذكرنا شيئاً يتعلق بذلك سابقاً و ذكرنا مذهب أهل عصرنا في تحصيل المادة من القوى المتحركة المسماة عندهم بالكثرون و نوترن و بذلك ظهر أن مراد الشارح من الفلاسفة الذين قالوا بكون المادة غير مخلوقة الدهريون والماديون منهم لاجمعيهم (ش)

(٢) قوله و يحتمل أن يقرء قدرة بالرفع ، وذكر صدر المتألهين (ره) وجهاً بعيداً من جهة اللفظ وان كان صحيحاً من جهة المعنى وهو أن الكلمة فدره بكسر الفاء لا يضم القاف و معنى الفدره القطعة والمعنى ما كان تعالى قطعة يمتاز بها من الاشياء نظير الخط الذي يمتاز عن الخطوط الاخر بقطعة منه مثلاً الخط اذا كان بمقدار ذراع ونصف يمتاز عن الذي هو بمقدار ذراع بقطعة منه بمقدار نصف ذراع ، ولا يستبعد صدور مثل ذلك من العلماء فقد رأينا منهم أغرب من ذلك فقد ذكر السيد الداماد قدس سره في شرح حديث في الكافي والتوكل وضده الحرص ، الحرص بالضاد المعجمة وفي قوله والفهم وضده الحمق ، الفهم بالقاف وقال المولى خليل في قوله «معجزة الصفة» أنه معجزة الصفة بالراء المهملة والعجز عظم البطن وقد ذكرنا في حواشي الوافي عن أبي على القالى وهو امام من أئمة الادب أنه فسر اللحن وهو ضرب من الاصوات المصنوعة للنا باللغة في أشعار لا يحتمل غير لحن الفناء

||

منها قول الشاعر :

مطوقة على فسن تنفى

لقد تركت فوادك مستجنا

اذا ما عن للمحزون انا

يميل بها و تركبه بلحن

*

القدرة الكاملة التي لا يتأبى منها شيء (من الأشياء (١) وبانت الأشياء منه) لتحقيق تلك القدرة له لاغيره (فليست له صفة تنال) أي ليس مطلق ما يوصف به من صفات الكمال أمراً تدركه عقول العقلاء و فهم الأذكىاء لكمال عظمتهم ، أوليست له صفة زائدة حتى تنال كماتنال صفاتنا الزائدة على ذواتنا لتزده عن الكثرة مطلقاً أو ليست له صورة وهيئة تنالها الأفهام إذا العرب المبتنون للصفات إنما يعرفون منها الصور والهيئات فتقي الصفة مستلزم لتفهما في عرفهم (ولاحد يضرب له فيه الأمثال) حد الشيء منتهاه (٢) والأمثال جمع المثل و مثل الشيء بكسر الميم وفتحها نظيره كشبهه وشبهه و لعل المقصود أنه ليس لوجوده نهاية يطرق عليه العدم ، ولا لذاته طبيعة امتدادية ينتهي إلى حد و نهاية، ولا لصفاته نهاية في القوة والكمال تقف عندها ، ولا لحقيقته حد حقيقي يتصور بالكنه وإلا لجرى فيه حكم المخلوقات بأن الحد بالمعاني المذكورة من صفاتهم ولو احقهم و صح أن يقال: هو مثلهم

* وقول الآخر:

و هاتفين بشجو بعد ما سجت
باتا على غصن بان في ذرى فنن
يرددان لحونا ذات الوان
و ابو على هذا كان مشهوراً في العالم في عصره حتى أن عبدالرحمن بن محمد الاموي خليفة الاندلس استفد منه الى بلاده من بغداد ليتزين بوجوده ملكه و يفتخر به على ملوك المشرق. و بالجملة فليس هذا وأمثاله مما يطن به على العلماء فان الصارم قد ينبو. (ش)
(١) قوله «بان بها من الاشياء يشير الى ان بينوته تعالى بينونة صفة لا بينونة عزلة حيث قال بان بها من الاشياء أى بصفة القدرة (ش)

(٢) قوله «حد الشيء منتهاه» ليس له الحد الجسماني كالسطح والخط والنقطة ولا حد الزمان بان ينتهي زمان وجوده في وقت معين وهو واضح بعد فرض تنزعه عن المكان و الزمان والمقصود حد الماهية بدليل قوله (ع) يضرب له فيه الامثال، اذ لو كان له تعالى ماهية والماهية معنى كل يفرض له افراد بعضها مثل بعض فكل حد تفرضه له أى كل معنى يحدد الوجود المطلق بقيد ويميزه عن أشياء اخرى يمكن أن يكون في الوجود فردان منه، يضرب أحدهما مثلاً للآخر فلو قلت هو نور يمكن ضرب مثل له هو نور الشمس. (ش)

و أنه على الواجب بالذات محال (كل دون صفاته تحيير اللغات) تحيير الصوت والخط والشعر وغيرها تحسينه تقول: حشرت الشيء تحبيراً إذا أحسنته . والكلال العجز والأعياء تقول: كل اللسان عن البيان إذا أعبى عن أداء حقه و إسناده إلى التحبير مجاز يعني أعبى قبل الوصول إلى ذكر صفاته تحيير اللسان و عجز قبل البلوغ إلى وصف عظمتها تحسين البيان فعجز كل قائل عن ذكر كنه صفاته و أعبى كل و اصف عن نيل حقيقة جلاله و كمالاته (و ضل هناك تصاريف الصفات) قد استوفينا شرحه في الخطبة و ظهر لي الآن وجهان آخران أحدهما أنه ليس لجنب الحق تصاريف الصفات (١) لأن صفاته عين ذاته فلا صفات هناك وثانيهما أنه ليس له تصاريف الصفات و تغيرها و تبدلها لأن كل ما اعتبره العقل والنقل له من الصفات الكمالية فإنما هو أزلاً و أبداً لا يتطرق إليه التغير و التبدل أصلاً (و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير) الملكوت فعلوت من الملك كالرهبوت من الرهبنة ، وقد يحض الملكوت بعالم المجردات والروحانيات و يحض الملك بعالم الشهادة و عالم الماديات والجسمانيات والتعميم هنا أولى ، و العميقات جمع العميقة وهي صفة لمحذوف وهو الأفكار ، والتفكير التأمل في الشيء ليجد غوره و أفكر في الشيء و فكر فيه و تفكر بمعنى ، يعني حار في إدراك حقائق ملكوته و خواصها و آثارها و عظمتها و كيفية ترتيبها على النظام الأكمل و كيفية وقوعها عن القدرة القاهرة و غير ذلك مما هو محل التعجب و الحيرة الأفكار العميقة الواقعة في مذاهب التفكير و طرقه الخفية والجلية ، فسبحان من لا يكون لنا سبيل إلى إدراك ملكه و ملكوته فكيف يكون لنا سبيل إلى إدراك

(١) قوله تصاريف الصفات ، الظاهر أن الصفة هنا بالمعنى المصدرى بمعنى الوصف والوصف والصفة نظير الوعد والمدة و يطلق على الحالة العارضة مجازاً كما يطلق المدة على الموعود والمراد هنا هو نفس المصدر أى كل ما يتصرف المتصرف في أن يصف الله تعالى بصفة لم يقدر وذهب الذهن منه إلى غير صفاته حقيقة فيض ، وأما حمل الشارح الصفات على المعنى المصطلح بين المتكلمين ثم حمله التصاريف على تغيير الصفة من حال إلى حال ودعواه أنه وجه آخر غير ما ذكره في شرح الخطبة فبعيد. (ش)

عظمته وجبروته (و انقطع دون الرُّسوخ في علمه جوامع التفسير) الرُّسوخ الثبوت يقال رسخ الشيء رسوخاً إذا ثبت، وكلُّ ثابت راسخ ومنه « الرُّاسخون في العلم » و علمه هنا مصدر مضاف إلى المفعول والضمير عائد إليه سبحانه، والجوامع وصف للكمالات المحذوفة يعني انقطع قبل تحقق الرُّسوخ في العلم بذاته وصفاته وأسراره سبحانه الكلمات الجامعة لأنحاء التفسير والتبيين لظهور أن تلك الكلمات لها معان و مفهومات حاصلة في الذَّهن و ليس شيء منها هو الله تعالى ولا صفاته و إنما طريق معرفته والرُّسوخ في العلم به طور العقل العاري عن شوائب الأوهام (١) بأن يتلقَّى تلك المفهومات لأعلى وجه شعوره بما يشعر به من تلك الكلمات بل على وجه أعلى وأشرف بتعقل صرف، برىء عن علائق المواد، مجرد عن إدراك الوهم والحواس و توابع إدراكاتهما من الآين والوضع والمقدار و الكيف وغير ذلك ممَّا لا يليق بجنان الحق فاذا أطلق عليه شيئاً من أسمائه الحسنی مثل الله والموجود والعالم والقادر والحي وغيرها ينبغي أن يحمله على أشرف ممَّا

(١) قوله والعقل العاري عن شوائب الاوهام « كلمة يتفوه بها الظاهريون لتفريط العقول والحكماء لتنقيص أصحاب الجدل والعلماء لتنفير العوام عن آراء أهل البدع والممنى أن العقل من حيث هو عقل طريق صحيح الى الواقع فيدركه و يحكم بصحته فهو حق الا أن الانسان قد تشبه عليه مدركات عقله بمدركات وهمه ويظن ما أدرك بوهمه هو عين ما أدرك بعقله ولا يعرف قانوناً يميزه أحدهما من الآخر وانما يمكن التميز للمنطقي المتمرن الذي جرب أغلاط الناس ولسبرها و عرف أقسام المغالطة مثل من يزعم أن كل موجود محسوس و أن كل شيء في مكان و أن الزمان موجود بنفسه غير مخلوق و أن المكان فضاء غير متناه و أن التسلسل ممكن و أن الجسم موجود بنفسه أزلا و أبداً و يمتنع عليه الفناء والعدم و أن كل شيء يجب أن يسقط الى أسفل وهذا كله نظير الخوف من الميت و أقرب الناس الى قبول الاوهام و التعمد بها العوام و اهل الظاهروا بدهم منه اهل المنطق والممارسون للمعلوم الفكرية والنظرية و ممثلك كله فالعقل العاري عن شوائب الاوهام أيضاً لا يستطيع أن يدرك كنه حقيقة الباري تعالى وانما يشرف بوجوده و عجزه عن ادراك ذاته. (ش)

يتخيله و أعلى مما يتصوره و يعتقد أن ذاته و وجوده و علمه و قدرته و حياته ليست كذات سائر الموجودات و وجودهم و علمهم و قدرتهم و حياتهم ليخرج بذلك عن حد التشبيه المتعالى قدس الحق عنه (و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب) المكنون المستور يقال : كننت الشيء فهو مكنون أي سترته فهو مستور. المراد بغيبه المكنون الأسرار الربوبية و الأنوار الإلهية و الصفات الكمالية المستورة عن أبصار ذوي البصائر بحجب ظلمانية و أستار نورانية ، أما الحجب الظلمانية فهي الهيئات البدنية و الظلمات النفسانية الحاجبة للنفس عن مشاهدة أنوار جلال الله و أسراره بالكلية ، و أما الحجب النورانية فهي أنوار العظمة المانعة من مشاهدة ذاته و صفاته و جلاله و كماله كما هي لمن خرق تلك الهيئات و خلاص من تلك الظلمات و نزل في ساحة العز و الجلال و قد احتجب رسول الله ﷺ بحجاب يتلأ لا كما دل عليه حديث المعراج فكيف غيره .

كيف الوصول إلى سعاد و دونها قلل الجبال و دونهن حتوف

(تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور) التيه التحير والدنو القرب ، و أدنى اسم تفضيل و الأدنى جميع الدني و هو القريب ، و ضمير التأنيث للحجب ، و الإضافة في طامحات العقول و لطيفات الأمور من باب الإضافة في جرد وظيفة . و « في » متعلق بالطامحات ، و الطامح الأمر المرتفع يقال : طمح بصره إلى شيء إذا ارتفع إليه و بالغ ليراه يعني تحيرت في أول حجاب من تلك الحجب و أقرب من تلك الأستار العقول الطامحة في الأمور اللطيفة للمبالغة في إدراكها و إدراك أسرارها فكيف حال العقول الغير الطامحة أعني العقول الناقصة و كيف حال بواقي الحجب التي هي أرفع و أعظم من المذكور ، و فيه تنبيه على أنه لا يجوز للبشر أن يعتمد في معرفة الصانع بعقله و إن كان ذكياً فهماً بل يجب عليه أن يرجع إلى صاحب الوحي و أهل الذكر و بالله التوفيق (١) (فبارك

(١) قوله و بل يجب أن يرجع الى صاحب الوحي ، قد سبق الكلام في هذا و أمثاله

في مقدمة الكتاب و بعض التعليل . و قلنا ان اثبات أصل وجود الباري تعالى لا يمكن *

الذي لا يبلغه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن) تبارك إما مشتقة من البروك المستلزم للبقاء والاثبات في موضع واحد أو من البركة وهي الزيادة فهو بالاعتبار الأوّل إشارة إلى عظمته باعتبار دوام بقائه واستحقاقه قدم الوجود لذاته وثبوت وجوده لا عن ابتداء ولا إلى انقطاع، وبالاعتبار الثاني إشارة إلى فضله وإحسانه ووجوه الثناء عليه. و النيل الإصابة والهمة العزم الجازم يقال: فلان بعيد الهمة إذا كانت إرادته تتعلق بعمليات الأمور دون محقراتها. والغوص الغور والحركة في عمق الماء. والفطن بفتح الفاء وكسر الطاء الذكي المتوقّد والعكس جمع الفطنة وهي في اللغة الهم وعند العلماء جودة الذهن المعدة لاكتساب المطالب العلية ولما كانت صفات كماله ونعوت جلاله في عدم الوقوف على حقائقها وأغوارها تشبه البحر الخضم الذي لا يصل الغائص إلى قعره كانت الفطنة المتحرّكة فيها شبيهة بالغائص في البحر فاستعير الغوص لحركات الفطن في عميقات غيوب ملكوته وأسرار عالم الغيب العميقة طالبة لتصورها كما هي والبلوغ إلى كنهها، ويفهم منه استعارة البلوغ لحركات الهم البعيدة إذ هو حقيقة في لحوق جسم وجسماني بجسم وجسماني آخروها تان الاضافتان في معنى الصفة أي لا يبلغه الهم البعيد ولا يناله الفطن الغائصة، ووجه الحسن أن المقصود هو المبالغة في عدم إصابة ذاته وصفاته وأسراره تعالى بالهمة من حيث هي بعيدة وبالفطنة من حيث هي غائصة فالحيثية مقصودة بالقصد الأوّل فلذا قدّم، فسبحان الذي كلّ ذي همّة بعيدة في أنوار كماله حريق، وكلّ ذي فطنة غائصة في بحار جلاله غريق (و تعالى الله الذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود) أي ليس لوجوده زمان متناه ولا زمان غير متناه لأنّ موجد الزمان (١) يمتنع تقدير وجوده بالزمان لأنّ وجوده لو كان زمانياً

«أن يؤخذ من الوحي لاستلزامه الدور وأما التفاصيل الآخر فيجب أن يثبت بالخبر المتواتر الفطني الدلالة لبرواية الاحاد ولا بالظواهر المظنونة وما يدعيه الاخباريون في ذلك غير صحيح لم يتفوهوا به الا تقريراً للعوام وجلباً لهم الى تعظيم الانار. (ش)

(١) قوله ولان موجد الزمان، قد تكرر في الحديث نفى الزمان عنه تعالى ولا*

لزم تقدّم الزّمان عليه وإذا لم يكن زمانياً كان غنياً في وجوده عنه (ولا نعت محدود) أي ليس له نعت محدود بحدّ لغوي و هو النهاية ولا بحدّ حقيقي وهو المشتمل على الذاتيات أمّا الأوّل فلا أنّه ليس لمطلق ما يعتبر عقولنا من الصفات الكمالية والصفات السلبية والإضافيّة نهاية معقولة تنهي عندها ، و أمّا الثاني فلا أنّ نعته تعالى ليس مركباً من الجنس والفصل وإلاّ لكان حادثاً فيلزم نقصه تعالى و كونه محلاً للحوادث و كلاهما باطل ، و يمكن أن يأوّل هذا القول بما يأوّل به قولهم ليس بهاضب ينجر رأي ليس بهاضب فينجر فيكون المراد أنّه ليس له نعت فيحدّ و هذا على ما هو الحقّ من أنّه تعالى منزّه من كلّ جهة عن الكثرة بوجه ما وقد حصل في هذه القرائن الثلاث السجع المتوازي مع نوع من التجنيس (سبحان الذي) ترك العاطف لأنّه تأكيد للسابق و تقرير لمضمونه (ليس له أوّل مبتدئ) بالرفع والتنوين معاً أو بالرفع فقط لأنّهم اختلفوا في صرفه (ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى) لأنّه أزليّ و أبديّ فليس له ابتداء ولا انتهاء ولا فناء والتقي راجع إلى القيد و إلاّ فهو الأوّل المطلق الذي لا شيء قبله ، و الآخر المطلق الذي لا شيء بعده ، والغاية لكلّ شيء باعتبار أنّ مصائر الخلق و عواقب الأمور إليه فهو غاية مطالب السائرين و نهاية مقاصد طالبيّين و هو الباقي بعد كلّ شيء وفي وجوده

يمكن أن يكون المراد منه نفى الزمان المعين كسائر الحوادث والشارحون على أنّ ذاته تعالى غير مقترن بالزمان لاستمراره ولا معيّن بمعنى أنّه لا يتغير حتى يكون زمانياً ، و في الزمان مذاهب مشهورة وهو عند بعضهم واجب الوجود بمعنى أنّه لا يمكن عدمه فليس مخلوقاً ، و عند بعضهم هو امر موهوم لاحقيقة له في الخارج و على هذين المذهبين لا يتصور له موجد و المشهور عند الحكماء والمتكلمين أنّه مقدار حركة ما فيكون من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فموجد الزمان هو الذي أوجد الجسم وأوجد التغير فيه فيكون الزمان مخلوقاً بخلق الجسم والحركة ولا يتصور وجود زمان قبل أن يخلق جسم. والعجب أن بعضهم يثبتون الزمان قبل أن يخلق الله تعالى جسماً مع قولهم بأن الزمان أمر موهوم لاحقيقة له في الخارج. وليس بنا حاجة إلى فهم كل ما قاله الناس و تصحيح أوهامهم، والمقصود هو عدم ثبوت التغير في ذاته حتى يكون له زمان. (ش)

الحقّ و كماله المطلق (سبحانه هو كما وصف نفسه) في القرآن الكريم وحين كان ولم يكن معه شيء لا كما وصف الظالمون المكذّبون (والواصفون لا يبلغون نعته) وإن بالغوا لأنّ عقول المقرّئين و نفوس المقدّسين عاجزة عن إدراك كنه ذاته و حقيقة صفاته .

سبحان من تحيّر في ذاته سواء فهم خرد بكنه كمالش نبرده راه
ازما قياس ساحت قدسش بود چنانك موری کند مساحت گردون زقعر چاه
(و حدّ الأشياء كلّها عند خلقه (١) إبانة لها من شبهة وإبانة لهن شبهة)
لعلّ المراد أنّه ميّز الأشياء عند خلقه لها في الأصول والمقادير والصور والأشكال
والهيات والصفات والأمزجة والأخلاق وغيرها إبانة لها من أنّ تشبهه تعالى في
ذاته و صفاته و أفعاله، وإبانة له تعالى من أنّ يشبهها في شيء من ذلك لظهور أنّ
جميع ذلك من فيض الوجود الحقّ و جعل الجاعل المطلق فلو وقع بينهما تشابه
في شيء منه لزم افتقاره تعالى إلى جعل جاعل وإفاضة مفيض ، وساحة قدسه منزّهة
عن ذلك، والمراد أنّه جعل للأشياء حدوداً ونهايات أو ذاتيات هي محدودة ومعلومة
بها ليعلم أنّه تعالى لا يشبهها في ذلك لأنّه لا يحد ولا يجري عليه صفات المصنوعات

(١) قوله « وحد الأشياء كلّها عند خلقه كل شيء سوى الله له ماهية والله تعالى وجود
سرف لاماهية له، وهذا هو الفارق بين الممكن والواجب كما قال الرئيس: كل ممكن زوج
تركيبى له ماهية ووجود وهذا عبارة أخرى عن كلام أمير المؤمنين (ع) « حد الأشياء كلّها » .
و قوله (ع) « إبانة لها من شبهة » يدل على أن عدم الحد والمهية له تعالى لعدم كونه شيئاً
ببعض الأشياء إذ لها حد . فان قيل: كيف يكون الماهية حدّاً! قلنا لأنك إذا نظرت إلى شيء
من الممكنات كالماء وجدته سيالاً بارداً بالطبع ولا يمكن أن يكون حاراً بالطبع كالنار فهو محدود
بخاصة متفرعة على طبيعته لا يتجاوزها وطبيعة المائية حدته أي منته من ترتب آثار موجودات
أخر عليه، بخلاف الوجود المطلق الذي يصدر عنه جميع الآثار والخواص و يقدر على
جميع الأفعال فانه غير محدود ولو كان له ماهية كان محدوداً . (ث)

المحدودة بأحد الوجهين والله أعلم (لم يحلل فيها) أصلاً لأعلى الجزئية ولا على الوصفية ولا على التمكن و التحيز (فيقال هو فيها كائن) (١) هذا بمنزلة قياس استثنائي تقريره إن حل فيها جاز أن يقال هو فيها كائن والتالي باطل فالمقدم مثله ، أمّا بطلان التالي فلاستحالة افتقار الواجب إلى الغير و تعيينه به و امتناع دخوله في معلوله و كونه جزءاً منه (ولم ينأ) أي لم يبعد (عنها فيقال هو منها بائن) أي هاجر بعيد بتراخي مسافة لأنه تعالى أقرب إلى كل شيء من نفسه و يحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنه لما كان الكون في المحل و النأي عنه والمباينة له أموراً إنما يقال على ما يصح حلوله فيه وكان هو الله تعالى منزهاً عن الحلول و جب أن يمتنع عليه إطلاق هذه الأمور و إذ ليس هو بحال في الأشياء فليس هو بكائن فيها ، و إذ ليس بكائن فيها فليس بناءً عنها ولا مبائن لها (ولم يخل منها فيقال له أين) لما كان عدم خلوه من شيء من الأشياء سبباً لعدم حصوله في أين و دليلاً على عدم تحيزه ، بحيثز إذاً الحاصل في أين والكائن في حيثز قريب من بعض الأشياء و بعيد خال عن بعض آخر بالضرورة كان خلوه من الأشياء سبباً لحصوله في أين و تحيزه بحيثز ، و دليلاً عليه لأن انتفاء السبب دليل على انتفاء المسبب فصح التفريع على المنقي و بعبارة أخصر هو مع كل شيء ولم يخل من شيء ما

(١) قوله « فيقال فيها كائن » هذا منكر في كلام أمير المؤمنين « ع » وهو تعالى ليس حالاً في الأشياء ولا خارجاً عنها ، فان قيل : هذا يستلزم ارتفاع النقيضين اذ لو لم يكن حالاً كان خارجاً لا محالة قلنا : الدخول والخروج أو الحلول واللينونة بالمعنى المتبادر الى الذهن خاص بالاجسام والجسمانيات و هو تعالى ليس جسماً فهو خارج عن المقسم ولا يستلزم قوله ارتفاع النقيضين والعلة المطلقة للوجود والبقاء لا يمكن أن يكون مبائناً عن المعلول بل المعلول لا بد أن يكون متعلقاً بها بوجه حتى يستلزم فرض عدم العلة عدم المعلول و لو كان الممكن شيئاً موجوداً مستقلاً بنفسه و علته مستقلة بمباينة عنه لم يعقل احتياج المعلول اليه في البقاء و من تعقل اصول صدر المتألهين في الوجود و تشكيكه و أن الممكنات وجودات تملقية ، ربطية سهل عليه تصور كلام أمير المؤمنين « ع » وان كان لوحدة الوجود معنى صحيح هو ما قاله أمير المؤمنين « ع » في هذا المعنى . (ش)

حتى يقال: أين هو (لكنه سبحانه أحاط بها علمه) إشارة إلى أن عدم خلوقه من الأشياء عبارة عن إحاطة علمه بكلياتها وجزئياتها ومستقبلها وماضيها وتقوده في كل مستتر وغايب بحيث لا يستره ساتر ولا يحجب حجب حتى أنه يعلم ما دق من عقائد القلوب وأسرار الصدور وشخوص لحظة وصدور لفظة وانبساط خطوة وحسب نملة في ليل داج وغسق ساج (وأقننها صنعه) (١) على وفق الحكمة في أكمل نظام وأفضل قوام وأحسن أحوال وأزين أشكال بحيث يتحير فيه فحول الحكماء وعقول العلماء سبحانه أعطى كل شيء خلقه وأحكم به أمره (وأحصاها حفظه) نبه بذلك على إحاطة حفظه بجميع الأشياء تفصيلاً وشمول علمه بها كماً وكيفاً وإحصائه لها عدداً كما قال «لقد أحصاهم وعدّهم عدّاً» وقال: «وأحصى كل شيء عدداً» وفيه انجذاب للنفوس البشرية من مقتضيات الطبيعة الناسوبية إلى الطاعة والانقياد له والميل إليه والردع عن المشتبهات لظهور أن علم العصاة بأنه لا يشدّ أحد منهم عن إحاطة علمه وإحصاء جذّاب إلى تقواه وبالله التوفيق (لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء) وهو الفضاء ما بين الأرض والسماء وإضافة الخفيات إلى الغيوب بيانية وإضافة الغيوب إلى الهواء ظرفية بتقدير في والمراد بالخفيات الذرات المبتوثة وغيرها وجعل الإضافة الثانية من باب جرد قطيفة والإضافة الأولى ظرفية أي الخفيات التي في الهواء الغايب عن الأبصار يأباه جمع الغيوب على الظاهر وإن كان المعنى أحسن وأقن (ولا غوامض مكنون ظلم الدجى) الغوامض جمع الغامض وهو خلاف الواضح والدجى بضم الدال والقصر جمع دجية بالضم والسكون وهي الظلمة عند جمهور أهل اللغة أو شيوخ الظلمة

(١) قوله و وأقننها صنعه، كانه (ع) ذكره دليلاً على ثبوت علمه بكل شيء فإنا إذا رأينا الحكم والمصالح التي راعاها المبدئ الحكيم في كل عضو وتركيب من بدن الحيوان وغيره حكمنا بأن الفاعل عالم بما فعل وبما هو صالح أن يكون كل شيء عليه. وهذا لا يمكن إلا بالعلم بجميع الأمور من خواص المقادير وتركيب الطبائع والعناصر والمزاجات وغيرها. (ش)

وإلباسها كل شيء بحيث لا يصل إليه البصر ولا يدركه النظر، لانفس الظلمة عند بعضهم والإضافة الاولى بيانية أو بتقدير في والإضافة الثانية بتقدير في والإضافة الثالثة بيانية يعني لم يعزب عنه الغوامض أي الخفيات والأسرار التي هي في الأمر المكنون المستور في الظلمة الشديدة المانعة لتقوُّد شعاع البصر بالكلية و ذلك لأنه تعالى شأنه يدرك بذاته المقدسة كل شيء بما هو عليه لا بالبصر (ولا ما في السماوات العلى) جمع العاليا (إلى الأرضين السفلى) فلا يصرفه شخص عن شخص، ولا يلهيه صوت عن صوت ولا يحجزه شيء عن شيء ولا يمنعه أمر عن أمر فيه تنزيه لعلمه تعالى عن أن يكون مثل علم المخلوقين إذ كانوا لا إدراكهم بعض الأشياء الخفية و بعض الأجرام السماوية والأرضية إدراكاً ناقصاً محجوبين عن إدراكها وراه وأما علمه تعالى فهو المحيط بالكل على وجه الكمال بحيث لا يحجبه السواتر ولا يخفى عليه السرائر، وقد كرر **تعالى** بيان إحاطة علمه بجميع الأشياء دفعاً للأحكام الفاسدة الوهمية فإن بعض القاصرين توهموا أنه لا علم له (١) قبل الإيجاد وبعضهم توهموا أنه لا علم له بالجزئيات. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً (لكل شيء منها) أي من السماوات والأرضين وما فيهما وما بينهما (حافظ

(١) قوله و توهموا أنه لا علم له ، قد سبق نسبة ذلك الى هشام بن الحكم و بينا وجه التأويل فيما ينسب الى أعظم القوم بأنه مبنى على اصطلاح خاص بهم أرادوا به شيئاً تبادر الى اذهان غيرهم شيء آخر لعدم شهرة تلك المصطلحات وعدم تداولها بين الناس، وقلنا ان الجسم عنده بمعنى الشيء المستقل بنفسه استعار هذا اللفظ له لقربه من معنى الجسم في مقابل اعراضه، و كذلك نفى علمه بالاشياء قبل اليجاد لعله أراد به طوراً خاصاً من العلم يتوقف على وجود المعلوم لانفى العلم مطلقاً و كذلك نفى علمه بالجزئيات عند بعضهم بمعنى عدم احساسه بالجوارح و تأثر القوى فيصره علمه بالمبصرات و سمعه علمه بالمسموعات وهكذا على ما قال المتكلمون. والحق ما ذكره الصدر من أن علم الاول سبحانه يجب ان يكون واحداً بسيطاً لاكثره فيه ومع وحدته و بساطته علم بكل شيء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء و هذه المسئلة بعينها كمسئلة الوجود وزان كل منهما وزان الاخر. وقال أيضاً أن علمه بالاشياء قبل كونها هو بعينه علمه بها بعد كونها. (ش)

و رقيب (الرقيب الحافظ والرقيب المنتظر، فالعطف على الأول للتفسير و على الثاني للجمع والتقسيم أي لكل شيء منها حافظ يحفظه على مقداره و شكله و صورته و غير ذلك مما يناسبه من حاله و يليق به من كماله، و رقيب ينظر آثاره المطلوبة منه . و لعل فيه إشارة إلى الملائكة المدبرات للعلويات والسفليات، فمنهم الموكّلون على السماوات يدبّرون أمرها بأمر ربّهم ، و منهم الموكّلون على الأرضين ، و منهم الموكّلون على الجبال ، و منهم الموكّلون على السحاب، و منهم الموكّلون على الرياح ، و منهم الموكّلون على المياه، و منهم الموكّلون على النبات ، و منهم أمّناء لوحيه يحفظونه و يبلغونه إلى رسله ، و منهم المتردّدون بقضائه و أمره مرّة بعد أخرى ، و منهم الحفظة لعباده و أعمالهم ، و منهم الخزنة لأبواب جنانه و نيرانه إلى غير ذلك مما لا يعلم عدده و أمره إلا هو (١) و كل شيء منها بشيء محيط) كما هو المعروف من نضد هذا العالم و تركيبه على وجه يحيط بعضه ببعض و هذا أغلبي لبطلان التسلسل و وجوب الانتهاء إلى محيط غير محاط بشيء ، و يحتمل أن يراد بالمحيط الخواص والصفات و أن يراد به الحافظ والرقيب على أن يكون تأكيداً لما قبله (و المحيط بما أحاط منها الواحد الأحد الصمد) المحيط مبتدأ والواحد خبر يعني المحيط علماً و حفظاً بما أحاط من تلك الأشياء مع المحاط به هو الواحد الأحد الصمد و في ذكر هذه الأوصاف إشعار بعلة هذا الحكم أعني كونه تعالى محيطاً بالجميع لا غيره لأنّه إذا كان هو هو وصوفاً

(١) قوله «مما لا يعلم عدده و أمره الا هو» ان قيل الملائكة عند الشارح هم العقول القادسة على ما يصرح بذلك فيما يأتي قريباً والعقول عند الحكماء عشرة لا غيره فكيف جعلهم كثيرة بما لا يحصى عددهم قلنا وافقهم الشارح في الاصل لافي العدد ولادليل على حصر العقول في العشرة والمشاؤون أيضاً لم ينفوا وجود أكثر منها بل قالوا نعلم وجود العشرة لحرركات الافلاك والعناصر ولا نعلم دليلاً على وجود أكثر و أما الاشرافيون فقد أثبتوا عقولاً غير متناهية و أما الشارح فتمسك بما ورد في الاحاديث من كثرتهم ولا مانع من الالتزام به وان كانوا هم العقول القادسة في اصطلاح الحكماء. (ش)

بالوحدة الحقيقية و نعت الصمدية لا غيره كان هو المحيط بالجميع دون غيره
 (الذي لا تغيره صروف الأزمان) أي حوادثها و نوايها لما عرفت مراراً أنه تعالى
 ليس بزمني يدخل تحت صروف الزمان حتى تغيره ولا امتناع لحقوق التغير به لأن
 التغير من لواحق الأمور المادية (١) و هو سبحانه منزّه عن المادية و لواحقها
 (ولا يتكأده صنع شيء كان إنمّا قال لما شاء كن فكان) تكأدني الشيء أو تكأدني
 أي شق عليّ عليّ تفعل و تفاعل بمعنى لا يشقّ عليه ولا يعجزه صنع أي شيء كان لأن ذلك
 إنمّا يعرض لذي القدرة الضعيفة الناقصة و قدرته تعالى على غاية الكمال منزّهة
 عن الضعف والنقصان و هو سبحانه إنمّا قال لما شاء كونه و أراد وجوده كن فيكون
 ذلك الشيء من غير مهلة و تراخي، والمراد بقوله للشيء «كن» حكمه وقضاؤه عليه
 بالوجود لا التلفظ بهذا اللفظ والنطق به (ابتدع ما خلق بلامثال سبق) (٢) يعني
 أنه اخترع الأشياء على ما لها من المقادير والأشكال والنهايات والآجال والصفات
 والكمال على وفق الحكمة بلامثال أمثله ولا مقدار احتذى عليه من خالق كان قبله
 (ولا تعب ولا نصب) التعب والنصب الكلال والأعباء فالعطف للتفسير والتأكيد و
 حمل أحدهما على كلال القوة الآلية والآخر على كلال القوة المدركة التفسيرية
 ممكن ولما كان شأن من فعل فعلاً من سائر الفاعلين لا يخلو عن تعب و كلفة و

(١) قوله «من لواحق الأمور المادية» كون التغير خاصاً بالمادة ثابت واضح و
 بذلك أثبت المشاؤون وجود المادة للأجسام وقالوا إن الجسم يتغير من حال إلى حال ولا بد
 أن يكون فيه شيء ثابت هو المادة وشيء يفتنى ويتجدد غيره و هو الصورة والحالات الطارئة
 و بيانه موكل إلى محله ، ولو كان واجب الوجود أيضاً متغيراً لزم اثبات شيئين فيه أحدهما
 ثابت مع تغير الحالات حتى يصدق عليه في الحالة الثانية أنه هو في الأول، و ثانيهما متغير
 لا يبقى في الحالة الثانية حتى يصدق عليه أنه تغير فثبت التركيب فيه. (ش)

(٢) قوله «ابتدع ما خلق بلامثال سبق» قديكون المخلوق من شأنه أن لا يكون له
 مثال سابق أو غير سابق كالمجردات المحضة وقد يكون من شأنه أن يكون له مثال كالافلاك
 والابتداع يشمل كليهما بل يشمل الكائنات إذا نسبت إليه تعالى. (ش)

مشقة نزّه فعله تعالى عما يلزم فعل غيره من الأمور المذكورة لأنها من توابع
الانفعالات العارضة للآلات النفسانية والقوى الجسمانية و قدسه تعالى منزّه عنها
(و كل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله لا من شيء صنع ما خلق) إشارة إلى
الفرق بين الصناعات البشرية و صنع الله تعالى بأنّ صنعه تعالى على سبيل الابداع و
الاختراع (١) دون الصناعات البشرية وذلك لأنّ الصناعات البشرية إنّما تحصل بعد أن
ترسم في الخيال صورة المصنوع و تصوّر وضعه و كفيّته أوّلاً و تملك الصور
و التصوّرات تارة تحصل عن أمثلة للمصنوع و تصوّر مقادير و كفيّات خارجيّة
لديها هذا الصانع و يحذو حذوها ، و تارة تحصل بمحض الإلهام كما يفاض على
ذهن بعض من الأذكاء صورة شكل لم يسبق إلى تصوّره في تصوّره و يبرز صورته
في الخارج و ليس شيء من هذين الفعلين اختراعاً ، أمّا الأوّل فظاهر ، و أمّا
الثاني مع أنّ الفاعل يسمّى مخترعاً في العرف فلاّن التحقيق يشهد بأنّه إنّما
فعل على وفق ما وجد في ذهنه من الشكل والهيئة والمقدار الفائضة من مفيض الحقّ
فيكون في الحقيقة فاعلاً عن مثال سبق من الغير فلا يكون مخترعاً و كفيّة صنع
الله تعالى للعالم و جزئياته منزّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهين أمّا الأوّل
فلاّن الله تعالى (٢) كان ولم يكن معه شيء فلم يكن في مرتبة وجوده - مثال و
مقدار ولا ممثّل ومقدّر حتّى يعمل هو جلّ شأنه بمثله و يحذو حذوه وأمّا الثاني

(١) قوله : على سبيل الابداع والاختراع ، جعل الشارح الابداع والاختراع بمعنى
واحد و لعله في العرف كذلك اذ لا يفرقون بينهما و خص بعضهم كلمة الابداع بما لا يكون
مسبوقاً بمادة ولا مدة والاختراع بما لا يكون مسبوقاً بمدة و ان كان مسبوقاً بمادة ، فالقول
عندهم مبدعة والافلاك مخترعة والمسبوق بالمادة والمدة جميعاً كائن كالنفوس والموالي بدولا
مشاحة في الاصطلاح. (ث)

(٢) قوله : أمّا الاول فلاّن الله تعالى ، يعني كل مثال و مقدار يفرض فهو متأخر عن
وجوده تعالى ذاتاً لانه ممكن والممكن مخلوقه ، فان احتمل أنه تعالى خلق شيئاً على
وفق مثال فذلك المثال أيضاً مخلوقه. (ث)

فلاستحالة حصول الصور والمقادير في ذاته تعالى (١) ولامتناع استفاضتها من الغير فكان صنعه لا كصنع الغير و كان فاعلاً من غير مثال على أحد الوجهين ، فإذن صنعه محض الابداع و فعله مجرد الاختراع على أبعد ما يكون عن حد ومثال ، بخلاف صنع المخلوقين تبارك الله رب العالمين ، وإنما كرر تعالى إبداعه و اختراعه تعالى للتأكيد و المبالغة في نفي الافتقار والعجز والحدوث عنه تعالى و في نفي القدم عن العالم (و كل عالم فمن بعد جهل تعلم) أما الإنسان فظاهر لأنه في مبدء الفطرة خال عن العلوم ، و إنما خلقت له هذه الآلات البدنية ليتصفح بها صور المحسوسات و معانيها و يتنبه لمشاركات بينها و مباينات فتحصل له التجربة و سائر العلوم الضرورية والمكتسبة من المبدء الفياض بلا واسطة معين و مرشد أو بواسطة و على التقديرين فهو من بعد جهل تعلم من الغير ، و أما العقول القادسة (٢)

(١) قوله : والمقادير في ذاته تعالى ، و حصول الصورة والمقدار حادث لا بد له من علة لاستحالة ترجيح أحد طرفي الوجود والعدم للممكن من غير مرجح ثم حصولهما في ذاته تعالى محال لوجهين الأول أن محل المقدار لا بد أن يكون جسماً ذا طول و عرض ويستحيل حلوله في المجرد ، والثاني أن وجود هذه الصور والمقادير في ذاته تعالى ان كانت علته ذات الواجب ثبت خلق هذه الصور بامثال سبق و ان كانت غيره تعالى فهو محال اذ ليس غيره الا ممكناً مخلوقاً له . (ش)

(٢) قوله : واما العقول القادسة ، العالم في الممكنات اما انسان ومثله أو ملك وعلوم هؤلاء بهد الجهل فلم يمسوا بالواجب بعد الجهل ؛ أما الانسان وامثاله فواضح واما العقول القادسة وهم الملائكة فانهم و ان لم يكن علمهم متأخراً عن الجهل بالتأخر الزماني لكن كان متأخراً بالتأخر الذاتي لانهم في مرتبة ذاتهم غير عالمين لكون علومهم زائدة على ذاتهم و انما أخذوا علومهم من الفياض على الإطلاق و يمكن أن يكون بعض من خلق من البشر عالماً من غير سبق جهل زماناً نظيراً للعقول و نقول في تأخر علمهم ما قلنا في العقول و قد أجبنا بذلك عن سؤال ورد علينا في علم النبي «ص» والائمة عليهم السلام مضمونه انكم تقولون أنهم عليهم السلام كانوا عالمين بكل شيء منذ بدء وجودهم وقد قال الله تعالى خطاباً للنبي «ص» و ما كنت تعلمها أنت ولا قومك ، وقال تعالى و ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ،

فلأنهم في مرتبة ذواتهم لكون علومهم زائدة عليها جاهلون متعلمون من الفياض على الإطلاق ، و بالجملة كل عالم سواء متعلم (والله لم يجهل ولم يتعلم) من الغير لأن علمه تعالى بالأشياء على التفصيل إنما هو لذاته المقدسة عن شوائب النقص والافتقار فهو العالم المطلق الذي لا يحتاج في علمه إلى غيره بوجه من الوجوه (أحاط بالأشياء) كما هي من حقائقها و لوازمها و عوارضها و خواصها و آثارها و أقدارها و جوانبها و أقطارها و غاياتها (علماً قبل كونها) أي قبل وجودها من كتم العدم (فلم يزد بكونها علماً) لأن ذاته بذاته مناط ظهور الأشياء و انكشافها عند ذاته و علم أزلي بجميعها من كل وجه فلا يتصور في علمه الزيادة والنقصان (علمه بها قبل أن يكونها كعلمه) بها (بعد تكوينها) ليس المقصود ما يستفاد من ظاهر التشبيه و هو تحقق المغايرة بين العلمين من وجه ، وتحقيق

* فقلت في الجواب لا يدعى أحد من الشيعة الإمامية أن النبي والإمام عليهم السلام كانوا مستغنيين عن الله تعالى بل ندعى استغنائهم عن الخلق فقط فكان علمهم بتعليم الله تعالى إياهم ولم يكن علمهم عين ذاتهم فان هذه صفة خاصة لواجب الوجود ولا ينافي ذلك كونهم عالمين منذ بدء خلقهم فانه كان علمهم بدء خلقهم من الله تعالى و لو لم يكن تعليمه تعالى إياهم لم يكونوا عالمين بذاتهم كما ان وجودهم من الله تعالى ولولا إيجاده لم يكونوا موجودين بذاتهم فعدم علمهم مقدم على علمهم لان عدم علمهم ذاتي وعلمهم مقتبس من العلة وما بالذات مقدم على ما بالغير والايتان لا تدلان على مضي زمان عليه دس، وهو جاهل الا ان ادعى مدع اختصاص التقدم والتأخر عرفاً و لغة بالزمانين وليس كذلك بل يطالعان على الذاتين أيضاً اذ لا يختلف أهل العربية في أن الفاء و ثم تدلان على الترتيب و مع ذلك يصح في اللغة ان يقال تحركت اليد فتحركت المفتاح دون العكس مع كون الحركتين معاً زماناً وتأخر حركة المفتاح عن حركة اليد ليس بالزمان بل بالذات فثبت أن أهل العرف واللغة يعرفون معنى التأخر الذاتي و يستعملونه في كلامهم ولا يجب حمل جميع ماورد في الكتاب والسنة من الترتيب والتأخر على الزماني ولا يصح دعوى من يدعى اختصاص التأخر الذاتي بأصحاب العلوم النظرية و أنه شيء لا يعرفه أهل اللغة والعرف فقوله تعالى و ما كنت تدري ما الكتاب ولايمان ، اى ما كنت تعرفها بنفسك بل هو شيء عرفته بتعليم الله تعالى اياك منذ أول خلقتك. (ش)

المشاركة من وجه آخر ، بل المقصود أن علمه بالأشياء في صورتين واحد لا تفاوت فيه بوجه ما ، وهذا تأكيد للسابق و تقرير لمضمونه (لم يكوّنها لنشديد سلطان) لأنه إنما يحتاج إلى الناصر والمعين ذو النقصان العاجز عن التصرف في ملكه و إجراء حكمه عليه ، و لما كان تعالى شأنه هو الغني المطلق عن كل شيء و كان كل ما عداه مقهوراً تحت قدرته القاهرة بالإيجاد والبقاء والإفناء لم يحتاج في سلطانه إلى أحد من خلقه (ولا خوف من زوال ولا نقصان) لأن ذلك الخوف من توابع الانفعالات ولواحق الممكنات القابلة في حد ذاتها للزوال والنقصان ولما ثبت تنزهه تعالى عن ذلك لم يتصور أن يكون الغرض من إيجاد رفع ذلك الخوف عن نفسه (ولا استعانة على ضد مناو) أي معاد من ناوئه مهموز اللام إذا عداه قال الجوهري : ناوت الرجل مناوة ونواء عاديته يقال : إذا ناوت الرّجال فاصبر . وربما لهم يهزم وأصله الهمز . و في بعض النسخ على ضد مناوور بالياء المثلثة بعد الميم والراء المهملة بعد الواو أي مواثب من ثاربه الناس إذا وثبوا عليه (ولاند مكائر) أي متعرض للغلبة عليه يقال : كائراهم فكثروا بهم أي غلبناهم بالكثرة و الضدّ والندّ في اللغة بمعنى المثل والتظير ، ولا يبعد أن يراد هنا بالأوّل أعمّ من المساوي والأدون بقريضة ذكر المعادة معه إذا المعادة قد تكون من الأدون و الثاني أعمّ من المساوي والأعلى بقريضة ذكر الغلبة معه إذا الغلبة تكون من الأعلى غالباً (ولا شريك مكابر) يطلب الكبر والعظمة عليه و كل ذلك لا تنفاء مبدء الاستعانة وهو العجز فيه لأنّ العجز من تناهي القوة والقدرة و قدس الحقّ منزّه عنه أيضاً لا ضدّ ولا ندّ ولا شريك له حتّى يحتاج في دفعهم إلى الاستعانة بغيره من مخلوقاته و فيه تنزيه له تعالى عن صفات المخلوقين و خواصّ المحدثين .

و لما نفى أن يكون الغرض من الإيجاد ما ذكر أشار إلى ما هو الغرض منه بقوله (لكن خلائق مربوبون و عباد داخرون) الدّخور الصغار والدّل يعني لكنّهم خلائق مربوبون لهم ربّ قاهر و عباد ذليلون لهم معبود غالب . والحاصل أنّه خلقهم وربّاهم من حدّ النقص إلى حدّ الكمال لإظهار ربوبيّته وإعلان قدرته و

طلب منهم العبادة وحثهم على طاعته فقال : « يا عباد فائقون » فيجب على الكل أن يرتبط بربقة الذلّة والمسكنة والحاجة إليه ، ويناوي بلسان الحال و المقال بالثناء المطلق عليه ، وفيه جذب للخلق بذكر جذب المربوبية و العبودية و الدخور إلى ما خلقوا لأجله كما قال سبحانه « وما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون » (فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما برأ) كما قال سبحانه « أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن » وذلك لأن إيجاده و تدبيره ليس بتحريك آلة جسمانية ولا استعمال روية نفسانية حتى يعرض له الثقل والكلال ، إنما هو بمجرد العلم بالمصلحة (١) و محض تعلق الإرادة والمشية و تدبيره يعود إلى تصريفه جميع الذوات والصفات و غيرها مما يناسب كل شيء و يليق به دائماً تصريفاً كلياً و جزئياً على وفق حكمته وعنايته وإنما قال : ما ابتدء ليكون سلب الثقل والأعياء عنه أبلغ إذ ما ابتدء من الأفعال يكون المشقة فيه أتم كما يرشد إليه قوله تعالى : « أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن » بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير » (ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى) من علة لاكتفى و بما خلق متعلق بمدخولها أو باكتفى والعجز والفترة متقاربان في المفهوم ولا يبعد أن يكون أحدهما لضعف القوة الفاعلية و الآخر لضعف القوة الآلية أو يكون

(١) قوله « بمجرد العلم بالمصلحة » و هو معنى الارادة بالنسبة الى الله تعالى فان قيل هذا يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجباً مضطراً لانه اذا صدر الفعل عنه بمجرد علمه بالمصلحة كان نظير السقوط لمن هو على جذع بمجرد توهم السقوط و سيلان لماء النمل بمجرد تصور الحموضة . قلنا الغرض ان ارادته تعالى ليس باضطراب نفس و استعمال روية و ليس فعله تعالى نظير المثالين بل فعله باختياره و ان لم يتوقف على ترديد سابق او حصول عزم جديد بل أراد من الازل ما أراد من غير لبث و تأمل و همامة نفس و فكر و أمثال ذلك ولا نوافق من يقول العلة التامة لا يكون مختاراً في فعله والقديم الزماني لا يكون فعلاً للمقادر المختار . (ش)

أحدهما لضعفهما والآخر لضعف العلم و قصوره عن تصوّر ما يريد العالم فعله ، و
الحاصل أنّه ليس الاقتصار على ما خلقه لعجزه عن الزائد و فتوره بسبب ما خلقه
عن خلق ما سواه لأنّ العجز والفتور من جهة تناهي القوة الجسميّة و انفعالها و
تأثرها ممّا يمانعها في التأثير و هو منزّه عن جميع ذلك (علم ما خلق و خلق ما
علم) يعني علم في الأزل ما خلقه و خلق ما علمه في الأزل والحاصل أنّ الاكتفاء
بما خلق ليس لأجل العجز والفتور بل لأجل المصلحة و اقتضاء الحكمة إذ كلّ
ما قدره في الوجود من الممكنات فهو على طبق مصلحته ووفق حكمته بحيث لو زاد
على ذلك المقدار لاختلّ نظام الكلّ بل نظام كلّ واحد ، فالأكتفاء بما خلق
لوقوعه على وجه الحكمة والنظام الأتمّ الأكمل الذي ليس في الإمكان أن يكون
على أتمّ منه و أحسن و من اعتبر القابليّة والاستعداد في الإيجاد و إفاضة الوجود
فهو يقول : الاكتفاء بما خلق دون الزّائد عليه إنّما هو لنقص في القابل للصّور
في الفاعل لأنّه مفيض الخير والجود والوجود من غير بخل ولا منع ولا تعويق على
كلّ قابل بقدر ما يقبله ويستعدّ له فكلّ ما أوجده أوجده لكونه قابلاً مستعدّاً له .
و كلّ ما لم يوجد لم يوجد له عدم كونه قابلاً مستعدّاً له صالحاً لإفاضة الوجود
عليه (لا بالتفكير في علم حادث أصاب ما خلق) يعني خلق ما علم في الأزل وجه صلاحه
لا بالرؤية والتفكير في تحصيل علم حادث أصاب جلّ شأنه بذلك العلم الحادث
ما خلق و علم وجه الصواب في خلقه لاستحالة أن يكون له علم حادث و إلاّ لكان
جاهلاً قبل حدوثه و إنّّه باطلٌ و لأنّ التفكير من لواحق النفوس البشريّة بآلة
بدنيّة وقد تنزّعت قدسه تعالى عن ذلك (ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق) و صار
ذلك منشاء لعدم خلقه إيّاه بل عدم خلقه لعلمه بأنّه لامصلحة في وجوده . و فيه
إشارة إلى كمال علمه و امتناع طريان الشبهة عليه . و سرّ ذلك أنّ الشبهة إنّما
تعرّض العقل في الأمور المعقولة الصرفة الغير الضروريّة و ذلك لأنّ الوهم لا

يصدق حكمه إلا في المحسوسات (١) و أمّا الأمور المعقولة فحكمه فيها كاذب فالعقل حال استقصاله وجه الحق فيها يكون معارضاً بالأحكام الوهمية، فإذا كان المطلوب غامضاً فربما كان في الأحكام الوهمية ما يشبه بعض أسباب المطلوب فيتصوره النفس بصورة الحق و يعتقد مبدءاً للمطلوب فينتج الباطل في صورة المطلوب و ليس به، ولما كان تعالى شأنه منزهاً عن القوة البدنية والأحكام الوهمية و كان علمه الكامل الأزلي الفعلي من كل وجه لذاته المقدسة لم يجز أن تعرض له شبهة أو يدخل عليه شك لكونهما من عوارضها (لكن قضاء مبرم) أي بل إيجاد ما أوجده بدون الزيادة و دخول الشبهة عليه قضاء محكم و حكم موثق لا يَحتمل الزيادة والنقصان (و علم محكم) أي برىء من فساد الشبهة والشك و الغلط و هو إشارة إلى قدره الذي هو العلم الأزلي بوجود الكائنات على مقاديرها

(١) قوله «إلا في المحسوسات» قال صدر المتألهين (قدس سره) لانه أى الوهم لا يصدق

حكم العقل إلا في المحسوسات لأن المعقولات فيعارضه و يدخل الشبهة عليه في المعقولات المحضة ولا يصدق، فالعقل حال استقصاله وجه الحق فيها يكون معارضاً بالأحكام الوهمية فإذا كان المطلوب غامضاً فربما كان في الأحكام الوهمية ما يشبه بعض أسباب المطلوب فيتصور النفس بصورته و يعتقد لما ليس بمبدء مبدءاً فينتج الباطل في صورة المطلوب و ليس به و لما كان الباري جل مجده منزهاً عن صحبة القوى المتعلقة بالابدان التي رئيسها الوهم و كان علمه لذاته لم يجز أن يعرض لقضائه ولا لقدره و صمة شبهة أو يدخل عليه عيب شك وريب لكونهما من عوارض العقول المقترنة بها انتهى. ولا تنوهم أن اقتباس المعنى و نقل عبارة المصدر عيب على الشارح وغيره من الشراح أو طعن فيهم وأن لم ينسبوا إليه اذ من المعلوم أن المؤلف مطلقاً يحتاج الى ذكر ما سبقه إليه غيره في كتابه لتأييد أو رد أو توضيح فيكتفى بنقل عبارته من غير تغيير وانما العيب أن يذكر شيئاً بديعاً لغيره و ينسبه الى نفسه صريحاً، ولم يصرح الشارح هنا بأن ما ذكره هنا من مستنبطات خاطره ونقل كلام صدر المتألهين يدل على كثرة ممارسته لشرحه و فهمه غوامض تحقیقاته وأسرار أفكاره واختياره منه ما يناسب كتابه و هذا من أعلى مدارج الكمال لا يوفق له الا الاوحى من الناس والاستخبار من الخبير كالإغتراف من البحر ليس دون شأن المرتاد. (ش)

و منافعها و خواصها و آثارها على ما هي عليه في نفس الأمر و هذا كالأساس لبناء القضاء أعني خلق الأشياء و إيجادها في الأعيان، فالقضاء تابع للقدر كما أن بناء الباني بيتاً تابع لتقديره أو لا ذلك البيت ووضعه و هيئته و مقداره في نفسه إلا أن الباني لقصور علمه قد يسنح له في أثناء البناء تغيير بعض ما قدره أو لا، و الصانع الحق لكمال علمه يوجد ما قدره أزلاً من غير تغيير و تبديل و زيادة و نقصان (و أمر متقن) أي محكم لا يرد لكونه واقعاً على وفق الحكمة والمصلحة (توحيد بالرؤية) أي تفرّد بالرؤية المطلقة والتدبير في نظام العالم لا يشاركه أحد إذ كل رب و مالك سواء فأنما تثبت له هذه الصفة بالإضافة إلى بعض الأشياء وهو مربوب مملوك له تعالى شأنه (و خص نفسه بالوحدانية) إذ الوحدانية المطلقة إنما هي له وحده و كل ما سواه ولو كان بسيطاً فهو زوج تركيبي و مركب حقيقي إذ له ذات و إنسية، و صفات و أينية، و سمات و كيفية، فهو متكثر من جهات متعددة (و استخلص بالمجد والثناء) المجد الكرم، والمجد أيضاً الشرف، والثناء المدح والتعظيم و ذكر الخير و أسبابه إذا عرفت هذا فنقول: له المجد على الإطلاق وله الثناء بالاستحقاق، لا يشاركه فيهما موافق رشيد . و لا ينازعه فيهما مخالف عنيد، أمّا الأول فلا أن وجوده أشرف الوجودات و أفضلها وذاته أشرف الذوات و أكملها، و موائد كرمه مبسطة على ساحة الإمكان، و عوائد نعمه منشورة على أهل المنع والإحسان، وليست هذه الكرامة لأحد سواه ولا يدعي هذه الشرافة أحد عداه، وأمّا الثاني فلا أن الثناء إما بإزاء شرف الذات والصفات و الوجود أو في مقابل المنّ والإعطاء والجد وقد عرفت أن شيئاً من ذلك لا يوجد في غيره جل شأنه ولا يتحقق لأحد سواه عظم برهانه. و كل من عداه وإن كان شريفاً فهو ذليل وإن كان كريماً فهو بخيل، و كل من سواه إن استحق الثناء في الجملة فلا أن الله تعالى أولاه، و من المعلوم أن العبد وما في يده لمولاه.

(و تفرّد بالتوحيد والمجد والثناء) السناء بالقصر الضوء و بالمد الرفعة والسني الرفيع والأخير هو المراد هنا على الأظهر، أمّا تفرّده بالتوحيد والمراد

به التوحيد المطلق أعني التوحيد في عين الذات لا تنفاء التركيب و الأجزاء ، و التوحيد في مرتبة الذات لا تنفاء زيادة الوجود، و التوحيد بعد مرتبة الذات لا تنفاء زيادة الصفات، فظاهر لأن غيره إما مركب أو بسيط، فإن كان مركباً انتفى عنه التوحيد بجميع أقسامه إذله أجزاء ووجود و صفات زائدة عليه فهو متمكن من جميع الجهات، وإن كان بسيطاً انتفى عنه التوحيد بالمعنيين الأخيرين. وأما تفرده بالمجد فقد عرفت وجهه ولا يبعد أن يراد بالمجد هنا الشرف و العز وفي السابق الكرم بقرينة ذكر الثناء معه لأن الظاهر من الثناء أن يكون مقروناً بالكرم و الإعطاء ، وأما تفرده بالثناء أعني الرفعة والعلو على الإطلاق فلكونه أرفع و أعلى من غيره عموماً بالرتبة والعلية إذ مصير جميع الخلائق في سلسلة الحاجة بذواتهم و وجوداتهم و كمالاتهم إليه (و توحد بالتحميد) أي بتحميده لنفسه كما هو أهله ولا يشاركه في تحميده كما هو حقه أحد حتى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام كما يرشد إليه قوله عليه السلام « لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » أو بتحميد غيره له يعني لا يستحق أحد بتحميد الخلق له إلا هو ، وأما تحميد غيره لنعمة أو كمال فيه فإنما هو تحميد له تعالى شأنه في الحقيقة كما بين في موضعه (و تمجد بالتمجيد) تمجيد يعني نسبته إلى المجد يحتمل الأمرين مثل السابق (وعلا عن اتخاذ الأبناء) لأنه يمتنع لحوق مرتبته بمراتب الأجسام التي هي في معرض الزوال، و لأن مفهوم الابن هو الذي يتولد و ينقل عن آخر مثله في نوعه ، و قدسه تعالى منزّه عن المشابهة والمماثلة (و تطهر و تقدس عن ملامسة النساء) لأنه يمتنع عليه الملامسة و لوازمها من الجسميّة والشهوة و التركيب و طهارته تعود إلى تنزّهه عن المواد و علايقها من الملامسة و المماسّة وغيرهما (و عز وجل عن مجاورة الشركاء) المجاورة بالجيم على ما رأينا من النسخ أو بالحاء على احتمال ووجه ذلك أنه لو كان له شريك كان هو ناقصاً في ذاته لافتقاره إلى ما به الامتياز و في فعله لعدم اقتداره على التصرف في ملكه إلا باذن الشريك والنقص عليه محال وأيضاً لو كان له شريك يحاوره و يكالمه في خلقه و يستعين به في كيفية

الإيجاد وحفظ نظام الموجودات حتى يكون إيجاداً وحفظه أقرب إلى الصواب
 لكان محتاجاً إلى معين وظهير والحاجة يستلزم الإمكان المنزه قدس الواجب بالذات
 عنه (فليس له فيما خلق ضد) (١) يضادّه في إمضاء إرادته و يمنعه من إجراء قدرته
 أو يردّه عن الخطأ إلى الصواب ويهديه إلى الرأي الصحيح في كل باب، لبراءة
 ذاته وقدرته وعلمه عن النقصان التابع للإمكان (ولاله فيما ملك ند) (٢) أي مثله
 نظير في ذاته وصفاته ويفعل مثل فعله (ولم يشركه في ملكه أحد) لتقدّسه
 عن المشاركة وتنزهه عن صفات المخلوقين (الواحد الأحد الصمد المبدئ لا بد) أي
 المهلك المفني للدهر والزمان والزمانيات (والوارث للأمد) أي للغاية ومنتهى
 المدة المضروبة للزمانيات فالأبد والأمد والابتداء وال انتهاء وجميع آثاره في
 عالم الأمر والخلق بأسرها تنتهي إليه انتهاء في أوليتها بالإيجاد وفي آخريتها
 بالافناء، وهو أوّل كل شيء وآخره، ووارث كل شيء ومالكه وهو المستحق
 للأزلية والأبدية والبقاء وكل ما سواه مستحق للحدوث والعدم والفناء، وفيه
 ردّ على الدهريّة وعلى من اعتقد قدم الزمان، وبالجمله كما أنه مبدء الزمان
 والخلق فهو مرجعهما أيضاً ولما كان ذلك إشارة إلى أنه دائم متوحد موجوداً أزلاً
 وأبداً عقبه بقوله (الذي لم يزل ولا يزال وحدانياً) أي منسوباً إلى الوحدة
 المطلقة للمبالغة في وحدته (أزلياً) أي منسوباً إلى الأزل حيث لم يكن لوجوده
 أوّل (قبل بدء الدهور وبعد صروف الأمور) البدء بفتح الباء وسكون الدال
 والهمزة أخيراً مصدر بدأت الشيء فعلته ابتداءً، والدهر الزمان وجمعه باعتبار
 أجزائه التي كل واحد منها زمان، والمراد بصروف الأمور إمّا إيجادها لأن
 فيه صرفاً لها من عدم إلى الوجود أو إعدامها لأن فيه صرفاً لها من الوجود إلى

(١) قوله «فيما خلق ضده المخلوق وجوده مأخوذ من الخالق ومحتاج إليه حدوثاً
 وبقاء والضم لا يمكن أن يكون وجوده مأخوذاً من ضده والالكان الشيء مضاداً لنفسه. (ش)
 (٢) قوله «وفي ما ملك ند» لأن المخلوق لا يمكن أن يكون نظيراً ومثلاً لخالقه و
 في رتبته (ش)

العدم، و لفظة قبل ظرف لقوله «لم يزل ولا يزال» أي لم يزل قبل بدء الدُّهور، و لا يزال بعد صروف الأمور أو لقوله «وحدانيًا» أي هو واحد لا يشاركه أحدٌ في ذاته و وجوده و صفاته و أفعاله و تدبيره قبل بدء الدُّهور و بعد صروف الأمور، و لما أشار بهذا إلى أنه باقٍ أبداً أشار إلى سلب ما ينافي بقاءه للتأكيد و التقرير بقوله (الذي لا يبيد ولا يتبدل) أي لا يهلك ولا يتبدل وجوده لأنَّ الهلاك و النقص من صفات الممكن الذي هو في مرتبة ذاته باعتبار اتصافه بوصف الإمكان موصوف بالعدم و البطالان، و الحقُّ الثابت بالذات برىء عن الاتصاف بأمثال هذه الصفات (بذلك أصف ربِّي) أي بما ذكرته من الثناء و التوحيد و التنزيه أصف ربِّي لا بما ذكره الواصفون المشبهون له بخلقه، و لما ظهر ممّا ذكر أنه المستحقُّ للصفات الالهية و المستجمع لها بحيث لا يوجد شيء منها في غيره أشار إلى التصريح بتفردّه بها و توحيده بمقتضاها بقوله (فلا إله إلا الله) ثم وصفه بالعظمة و الجلال، و الغلبة على الإطلاق على سبيل التعجب بقوله (من عظيم ما أعظمه، و من جليل ما أجّله، و من عزيز ما أعزّه) للتنبيه على أنَّ أحدًا لا يقدر على معرفة حقيقة هذه الصفات و جلالة قدرها، و للإشعار بأنَّه وجب الانقياد له و الإيمان به و الطاعة له، و لفظة من بيان و تفسير لقوله «الله» و ترجمة عنه (و تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً) تنزيهه لجنان الحقِّ عما ينسب إليه المبتدعة من التشبه و التجسّم و التصوُّر بصورة و غير ذلك من الأقاويل الكاذبة و هؤلاء متشاركون في إنكار الصانع مثل الملاحدة و إن لم يصريحوا بإنكاره لأنَّ الثابت بزعمهم ليس بصانع و الصانع الحقُّ ليس بثابت عندهم.

((الاصل))

« و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد ابتدئها العامة و هي « كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبرها و فهم ما فيها، فلو اجتمع ألسنة الجن »

« والانس ليس فيها لسانٌ نبيٌّ على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به - بأبي و »
 « أمي - ما قدروا عليه و لولا إبانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل »
 « التوحيد، ألآترون إلى قوله : « لامن شيء كان ولا من شيء خلق ما كان، فتقى »
 « بقوله: « لامن شيء كان » معنى الحدوث و كيف أوقع على ما أحدثه صفة الخلق »
 « والاختراع بلا أصل ولا مثال، نقياً لقول من قال: إن الأشياء كلها محدثة بعضها »
 « من بعض و إبطالاً لقول الثنوية الذين زعموا أنه لا يحدث شيئاً إلا من أصل »
 « ولا يدبر إلا باحتذاء مثال، فدفع عليه السلام بقوله: « لامن شيء خلق ما كان، جديع »
 « حجج الثنوية و شبههم، لأن أكثر ما يعتمد الثنوية في حدوث العالم أن يقولوا،
 « لا يخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء أو من لاشيء فقولهم من شيء،
 « خطأ و قولهم من لاشيء مناقضة و إحالة، لأن « من » توجب شيئاً « ولا شيء، »
 « تنفيه، فأخرج أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللفظة على أبلغ الألفاظ وأصحها فقال،
 « لامن شيء خلق ما كان، فتقى « من » إذ كانت توجب شيئاً، ونفى الشيء إذ،
 « كان كل شيء مخلوقاً محدثاً، لامن أصل أحدثه الخالق، كما قالت الثنوية :،
 « إنه خلق من أصل قديم فلا يكون تدبير الا باحتذاء مثال.

« ثم قوله عليه السلام: « ليست له صفة تنال ولا حدٌ تضرب له فيه الأمثال، كل »
 « دون صفاته تحبير اللغات، فتقى عليه السلام أقاويل المشبهة حين شبهوه بالسبيكة و »
 « البلورة و غير ذلك من أقاويلهم من الطول والاستواء وقولهم: « متى مالم تعقد »
 « القلوب منه على كيفية ولم ترجع إلى إثبات هيئة لم تعقل شيئاً فلم تثبت صانعاً »
 « ففسر أمير المؤمنين عليه السلام أنه واحد بلا كيفية و أن القلوب تعرفه بلا تصوير »
 « ولا إحاطة،

« ثم قوله عليه السلام: « الذي لا يبلغه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن و تعالى »
 « الذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود ولا نعت محدود، ثم قوله عليه السلام: « لم »
 « يحلل في الأشياء فيقال: هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن، فتقى »
 « عليه السلام بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام لأن من صفة الأجسام التباعد و

«المباينة، و من صفة الأعراض الكون في الأجسام بالحلول على غير مماسة، ومباينة»
 «الأجسام» على تراخي المسافة»
 «ثم قال عليه السلام: «لكن أحاط بها علمه و أتقنها صنعه» أي هو في الأشياء»
 «بالإحاطة والتدبير و على غير ملامسة».

((الشرح))

(و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد ابتدئها العامة) أي
 عظموها و أشهروها فيما بينهم حتى اشتهرت و صارت مبتدلة ، غير متروكة (و
 هي كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبرها وفهم ما فيها) لاشتمالها على ما لا مزيد
 عليه من أمر التوحيد المطلق والتنزیه المحقق و تضمنها على إشارات لطيفة و
 اعتبارات صحيحة من الصفات الكمالية والصفات الإضافية والسلبية (فلو اجتمع
 السنة الجن والانس) (١) و تعاضدت قلوبهم و استظهر بعضهم من بعض (ليس

(١) قوله « فلو اجتمعت السنة الجن والانس » قال صاحب المواقف - وهو من مشاهير
 متكلمي أهل السنة و كتابه أشهر كتب الكلام : على أعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
 والحرس على التعلم ، ومحمد «س» أعلم الناس و أحرصهم على ارشاده و كان في صفه في
 حجره و في كبره ختناً له يدخل عليه كل وقت و ذلك يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ - الى
 أن قال - ان علياً ذكر في خطبه من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع
 مثله في كلام الصحابة و لان جميع الفرق ينتسبون اليه في الأصول والفروع وكذا المتصوفة
 في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة
 القصوى ، وعلم النحو انما ظهر منه و هو الذي أمر أبا الاسود الدؤلي بتدوينه . و قال استاد
 الحكماء المتألهين صدر الدين الشيرازي (قدس سره) و شاهد ذلك اما جملة ققول النبسي
 «س» «أنا مدينة العلم وعلى بابها» ولا شك أن المقصود انه «ع» هو المنبع الذي ينبض عنه
 العلوم القرآنية والاسرار الحكمية التي اشتمل عليها القرآن الحكيم والسنة الكريمة - الى
 ان قال - : فالمشهور على السنة الجمهور وفي الكتب مسطور أن جميع فرق الاسلام انتهوا في
 علومهم اليه . أما المتكلمون فمظلمهم المعتزلة وانتسابهم اليه ظاهر فان أكثر أصولهم مأخوذة*

فيها لسان نبيّ) حال عن الألسنة (على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به - بأبي و
وأُمّي) صلوات الله عليه (ما قدروا عليه) لظهور أن علم التوحيد من جهة الوحي
والعقل البشري عاجز عن إدراك ما في عالم القدس بالاستقلال و قوله : و بأبي و
أُمّي كلمة معتادة للعرب يقال لمن يعزّ عليهم ، ولا يختلج في وهمك أنه كيف
يحسن التقديّة هنا بعد الموت وهي غير ممكنة لأنّه لا بشرط في إطلاقها في عزهم
إمكان التقديّة و ليس الغرض منها تحقيق التقديّة بل تخيّلها وإيهامها للاسترقاق
و تخيّل المقول له أنه عزيز في نفس القائل إلى غاية أنه أرحج من أبيهم و أمّه بحيث
يفديه بهما و ظاهر أنه ممّا يفعل في الطبع ميلاً من المقول له (ولولا إبانته عليه السلام)
و تمييزه للحقّ عن الباطل في أمر التوحيد (ما علم الناس كيف يسلكون سبيل
التوحيد) لأنّ سبيل التوحيد دقيق و بحر معرفته عميق يعجز الغوّاصون قبل
الوصول و إن بالغوا و يضلّ الوصّافون قبل البلوغ و إن جاهدوا و قد ضلّ جمع
كثير من المتكلّمين بأوهامهم و جمّ غفير من المعتمدين بأفهامهم في أوّل مرتبة

من ظواهر كلامه في التوحيد و العدل و أيضاً فإنهم ينتسبون إلى مشايخهم كالحسن البصري و
واصل بن عطا و كانوا منتسبين إلى عليّ (ع) و متلقين عنه العلوم، و أما الأشعرية و استنادهم
إلى أبي الحسن الأشعري و قد كان تلميذاً لأبي عليّ الجبائي و هو من مشايخ المعتزلة و أما
الشعبة فانتسابهم إليه ظاهر، و أما الخوارج فهم و إن كانوا في غاية البعد عنه إلا أنهم ينتسبون
إلى مشايخهم و كانوا تلامذة عليّ و أما الفقهاء فمرجع انتساب فقّه الجميع إليه كما هو
مفصل في الكتب ككتاب الأربعين للفخر الرازي و كفى في ذلك شاهداً قول النبي (ص) و أقضاكم
عليّ و الاقضى لا بد أن يكون أفقّه و أعلم بالاصول و الفروع، و أما الفصحاء فالجميع بمنزلة عماله في
الفصاحة من حيث يملؤون أوعية أذهانهم من الفاظه و يضمنونها خطبهم و رسائلهم فيكون بمنزلة درر
العقود. و أما النحويون فأول واضح النحو أبو الأسود الدؤلي و كان ذلك بارشاده و أما
علماء الصوفية و أرباب العرفان فنسبتهم إليه في تصفية الباطن و كيفية سلوكهم العلمي و العملي
إلى الله تعالى ظاهرة الانتهاء إليه انتهى بتخليص ما، و لا ينافي كون علم الخوارج من أعدائه
منتسباً إليه كما أن علم الأخباريين مأخوذ من المجتهدين إذ لو لم يمارسوا كتبهم لم يبلغوا

ما أدركوا البتة. (ش)

من مراتب السلوك أوّل ظلمة من ظلمات الشكوك (ألا ترون إلى قوله) في وصف ذات الواجب (لا من شيء كان) (١) وفي وصف فعله وإيجاده (ولا من شيء خلق ما كان فتقضى بقوله لا من شيء كان معنى الحدوث) عن ذاته تعالى إذ حدوث كل حادث يستلزم أن يكون وجوده من شيء (٢) ونقي اللازم مستلزم لتقي الملزوم (وكيف أوقع) عطف على قوله «نفي» عطف الإنشاء على الإخبار ومن لم يجوز ذلك فله أن يقول: هذا الكلام وإن كان بحسب الظاهر إنشاءً للتعجب عن الإيقاع لكنه في الحقيقة إخبار بحصول التعجب له، وهذا القدر كاف في صحة العطف (على ما أحدثه صفة الخلق والاختراع بالأصل ولا مثال، نفيًا لقول من قال) من الدهرية والملاحدة «ونقيًا» مفعول له لقوله أوقع (إن الأشياء) أي الأشياء الجزئية (كلها محدثة بعضها من بعض) (٣) على

(١) قوله «لا من شيء كان» مناط الحدوث كون وجود الشيء مأخوذاً عن غيره والله تعالى منزّه عنه لأن كل شيء متعلق بغيره لا يكون واجب الوجود بذاته وإن كان قديماً زماناً فلو فرض ذات الواجب تعالى معلولاً لغيره كالنور والشيء الآخر الذي تعلق به الواجب كالشمس لم يكن الواجب واجباً لذاته بل كان مخلوقاً لغيره ولا يرضى أحد بأن يقول هو تعالى متعلق الوجود بشيء آخر نظير تعلق النور بالشمس وإن كان تعالى وما فرض علة له كلاهما قديمين زماناً فإن قيل أن الحدوث الذاتي والتأخر الذاتي شيء لا يفهمه الناس، قلنا الله تعالى منزّه عن كل شيء ينافي وجوب وجوده سواء فهمه الناس أولاً وفهم بعضهم كاف في ذلك على أننا بينا في موضع آخر أنهما مما يفهمه العامة وإن لم يعرفوا الاصطلاح كساير الأمور العامة. (ش)

(٢) قوله «أن يكون وجوده من شيء» الحادث سواء كان حادثاً زمانياً أو ذاتياً فإن وجوده من غيره فليس واجب الوجود حادثاً زمانياً وهو واضح ولا ذاتياً لأن وجوده ليس من شيء. (ش)

(٣) قوله «كلها محدثة بعضها من بعض» هو رأي الملاحدة المنكرين للصانع المكنف بالعلل المعدة في سلسلة الحوادث وجعل صاحب الكافي عليه الرحمة قول أمير المؤمنين «ع» لا من شيء خلق ما كان إشارة إلى رد هذا الرأي وتقريره أنه أطلق الخلق على كل موجود وظاهر أن الخلق بمعنى الإيجاد بعد العدم فيلزم أن يكون كل شيء مخلوقاً بعد العدم وعلى قول الملاحدة يلزم كون بعض الأشياء غير مخلوق وهو المادة التي تتعاقب عليها الصور ويلزم*

سبيل التسلسل والتعاقب في الجزئيات الغير المتناهية والنوع منضبط تحتها فانهم يقولون: كل واحد من أفراد الانسان مثلاً محدث ونوعه قديم (١) و ليس ثم إنسان أول وإنما هو إنسان من نقطة والنطفة من إنسان لا إلى النهاية ولهذا ينكرون وجود الصانع تعالى عما يقولون (و إبطالا لقول الثنوية) (٢) وهم الذين يشتون إليها

* أيضاً أن يكون كل شيء من شيء لعدم تنهاى الحوادث الماضية فلا يكون شيء من شيء، وأما الاستدلال على بطلان رأيهم فمؤكد الى سائر اقواله عليه السلام . (ش)

(١) د محدث ونوعه قديم، ان كان مرادهم أن نوع الانسان على سطح هذه الارض قديم فيرد عليه قبل كل شيء أن الارض ليست قديمة فضلاً عما هو عليها، ثم ان العلم الجديد يرجح كون الارض في زمان قطعة من نار لم يمكن ان يعيش عليها أى موجود ذى حيوية نباتى أو حيوانى و انما صارت قابلة بعد ان مضى عليها زمان طويل ولا بد أن يكون أول حى وجد على الارض اباً لسائر أفراد نوعه من غير أن يكون له أب قبله وهذا بمنزلة الاسماك المتولدة فى قنوات تحدث فى الارض من غير أن تتصل بمنبع ماء أو بحر اذ قد يتولد فيها اسماك بغير التوالد والتناسل ولا بد من القول بأول سمكة خلقت فيها من غير أب وأم . وان كان المراد أن قبل وجود هذه الارض خلقت أرض أخرى وخلق عليها موجودات حية وانسان بقيت أوزالت وقبلها أرض و أحياء وهكذا الى غير النهاية فهذا لا يستلزم على فرض صحته نفى الصانع اذ لا يمنع فى العقل أن يخلق الله عالماً فيفنيه ويحدث عالماً آخر و هكذا متوالياً.

والقول الصحيح فى هذا المقام أن مراده دع، اثبات مخلوقية كل شيء حتى المادة فان أذهان العامة والملاحدة لا تعترف بكون مادة الاشياء مخلوقة بل يظنونها واجبة الوجود اذ لا يتعللون امكان عدمها أصلاً فهى عندهم موجودة مستغنية عن الایجاد وانما الحوادث التنويرات الطارئة والحالات العارضة عليها فاصلها ثابت وأحوالها متغيرة فلم يوجد شيء الا من شيء وسيجىء بطلانه ان شاء الله تعالى. (ش)

(٢) قوله ولقول الثنوية أى بعضهم لاجمعيهم فانهم فرق عديدة ذكرهم الشهرستانى وغيره والثنوية يشتركون فى اثبات أصلين للعالم النور والظلمة أو يزدان و أهريمن وأمثال ذلك ومنهم المانوية وهم زنادقة ونسبتهم الى الزردشتية نسبة الملاحدة الى المسلمين وأما*

نورانياً وإلهياً ظلمانياً ينسبون إلى الأول الخيرات وإلى الثاني الشرور، ولعل المراد بالثنوية هنا القائلون بالمادة وأزليتها وأنه لا يحدث شيء إلا من مادة أزلية بحسب استعداداتها وسموا ثنوية لأنهم حكموا بسمدية المادة وأزليتها (الذين زعموا أنه لا يحدث شيئاً إلا من أصل ولا يدبر شيئاً) (إلا باحتذاء مثال) يحذو حذوه وينظر إليه ويعمل مثله وهم أيضاً يقولون بقدوم الأنواع والاصول (١) مثل الملاحظة إلا أنهم يقرّون بوجود الصانع المحدث لأفرادها على وجه الاحتذاء بخلاف الملاحظة فإنهم يسندون حدوث الأفراد إلى الطبايع (فدفع عنه بقوله: لا من شيء خلق ما كان جميع حجج الثنوية وشبههم) العطف للتفسير والتنبيه على

* احتمال كون المراد منهم الماديين على ما ذكره الشارح فغير صحيح اذ لم يهدأ إطلاق هذا الاسم عليهم في موضع. (ش)

(١) قوله «بقدوم الأنواع والاصول» القول فيهم كالقول في من قال بقدوم نوع الانسان على مامر. وهذه شبهة عجبية مرتكزة في ذهن الناس وتحير العقلاء في علة رسوخها فيهم لان الطبع البشري مجبول على عدم التصديق بشيء لم يحسه بحواسه ولم يقر عليه دليل عقلي ومقتضى عدم الدليل على شيء الشك فيه ومع ذلك هم على قدم المادة ولا تنهاى الفضاء من غير أن يدركوه بديهية أو يقوم عليه دليل وقال الحكماء ان المادة لا يمكن وجودها الا بصورة وان فرضنا ان لا صورة فللمادة فاللمادة متعلقة الوجود بالصورة والذي يتعلق بوجوده بغيره لا يكون واجب الوجود على مامر ولا ريب أن كل أحد يمكن أن يتقبل كون صورة الانسان مخلوقة للصانع وكذلك صورة النذاء الذي تحصلت صورة الانسان منه وصورة الماء الذي دخل في تركيب الانسان وصورة الاشياء التي تركيب منها النذاء وهكذا كل صورة والمادة متعلق وجودها بصورة مامر هذه الصور المخلوقة فالمادة متعلقة الوجود بخالق الصور نعم ان قلنا بالجزء الذي لا يتجزى وأنكرنا وجود الصورة الجسمية أصلاً وأنكرنا امكان استحالة الصور النوعية بعضها الى بعض صعب تصور تعلق المادة الجسمانية بعلة مفارقة مجردة، ولكن ثبت بطلان الجزء بالدليل القطعي وهو كاف هنا وبالجملة فازلية المادة واستغنائها في الوجود عن العلة من استغنى الاراء واضعها والقائل بقدوم الأنواع والاصول ليست شبهته الاتصوا باستغناء المادة عن العلة وكونها أزلية فيجب ان يكون في ضمن نوع دائماً. (ش)

أن ما هو حجة بزعمهم فهو شبهة منسوجة من الباطل في الحقيقة (لأن أكثر ما يعتمد الثبوتية) المراد بالأكثرية بحسب القوة والاستعمال في مقام الاحتجاج لا الأكثرية بحسب العدد فلا يرد أن ما نقله منهم واحد فلا يصح وصفه بالأكثرية (في حدوث العالم) أي في حدوث العالم من أصل ومثال كما هو مذهبهم أوفي نفي حدوث العالم على سبيل الإبداع والاختراع كما هو الحق (أن يقولوا لا يخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء) أي من مثال سابق بالافتداء به وإجراء مثل ما وقع فيه من التدبير على خلقه (أو من لاشيء) والثاني باطل إذ لا يجيء من لاشيء شيء بالضرورة فتعيّن الأول وهو المطلوب. الجواب أن كل واحد من شقي الترديد باطل وأن الشق الثاني ليس نقيضاً للشق الأول حتى يلزم من بطلان الثاني كما قالوا ثبوت الأول ومن بطلانهما كما قلنا ارتفاع النقيضين و إننا نختار شقاً ثالثاً هو النقيض للأول وهو أنه خلق لا من شيء . أما وجه بطلان شقي الترديد فأشار إليه المصنف بقوله (فقولهم من شيء خطأ) لأنه يستلزم عجز الواجب و سلب التدبير عنه و افتقاره إلى الغير في تنفيذ قدرته و ثبوت قديم غيره و كل ذلك محال (و قولهم من لاشيء مناقضة وإحالة) المحال من الكلام بالضم ما عدل عن وجهه كالمستحيل وأحال وأتى بالمحال (لأن « من » توجب شيئاً « ولا شيء » تنفيه) يعني أن لفظة من الابتدائية توجب شيئاً يقع الابتداء منه ومدخولها و هو لفظة لاشيء ينفي ذلك الشيء ضرورة أن اللا شيء لا يصدق على شيء من الأشياء فبين مفهوم « من » و مفهوم اللا شيء تناقض فلا يصح قولهم من لاشيء أيضاً وإذ اثبت بطلان شقي الترديد كليهما ثبت أنه لا تناقض بينهما . أو أمّا الشق الثالث فهو ما اختاره عليه السلام كما أشار إليه المصنف بقوله (فأخرج أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللفظة) أي هذه العبارة المشتملة على الترديد أو قولهم خلق الأشياء من لاشيء (على أبلغ الألفاظ وأصحها) من حيث اللفظ والمعنى (فقال عليه السلام لا من شيء خلق ما كان) فإنه رد عليهم بأن ترديدهم ليس بحاصر لعدم وقوعه بين النقي والإثبات فإن قولهم من لاشيء ليس رفعاً و نقيضاً لقولهم من شيء

بل قولنا لامن شيء دفع و نقيض له فإن نقيض الابتداء من شيء سلب الابتداء من ذلك الشيء لما تقرّر من أن نقيض كل شيء رفعه لا الابتداء من لاشيء إذ لا تناقض بين الموجبتين وإن كان المحمول في أحدهما متضمناً للسلب ولما لم يكن ترديدهم حاصراً اختار **الشيء** ثالثاً وهو أنه خلق الأشياء لامن شيء (فتفى من) بإدخال حرف النفي عليها وأنكر عليهم إدخال من على حرف النفي (إذ كانت) يعني من (توجب شيئاً) (١) فلو دخلت على حرف النفي كما قالوا لزم التناقض في قولهم من لاشيء كما عرفت (ونفى الشيء) إشارة إلى أن التقي في قولنا لامن شيء راجع إلى مفهوم من الابتداءية ومفهوم مدخولها وهو الشيء كليهما لا إلى مفهوم من وحده حتى يلزم وجود شيء قبل خلقه للأشياء (إذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً لامن أصل) تعليل لتقي من ونفى الشيء جميعاً وهو في الحقيقة سند للمنع كما يظهر بالتأمل (أحدثه الخالق) (٢) لامن

(١) قوله «من توجب شيئاً» من هذه حرف جر بمعنى ابتداء الفاية وقد يقال لها من النشوية وهي يقتضى شيئاً منه يستند وينشأ شيء آخر مثل ابتداء المسافة الحقيقية نحو سرت من البصرة إلى الكوفة أو الوهمية نحو حفظت الكتاب من أوله إلى آخره وقد تدل على العلة الفاعلية نحو أن يقال وجود العالم من الله أو على العلة المادية نحو خلقكم من تراب ثم من نطفة، أو على العلة المعدة نحو الابن من الأب والعذاب من المعاصي وإذا اغتسل الإنسان خلق الله من كل قطرة من ماء غسله ملكاً يستغفر له ونعيم الآخرة تتجسم من أعمال أهل الدنيا و اجسامهم من اجسامهم في الدنيا ويجب الفرق بين العلة المادية والعلة المعدة وخلق النفس المجردة من البدن من الثاني والصورة النوعية من المزاج من قبيل الأول. (ش)

(٢) قوله «لا من أصل أحدثه الخالق» مذهب أهل التوحيد أن الله تعالى خلق ما خلق من أصل وخلق ذلك الأصل أيضاً وليس الأصل غير مخلوق بخلاف الثنوية أي المانوية منهم فإنهم قالوا بعدم مخلوقية الأصل وبمخلوقية ما تركب منه فقط وقوله «أحدثه الخالق» أي أوجده وأطلق الأحداث على الإيجاد للملازمة عرفاً بين الحدوث والخلق. وقد تكرر البحث في الحدود متفرقاً في الحواشي و نلخص لك ههنا حاصل ما سبق وهو أن الحدوث يمكن أن يثبت للعالم لوجوه:

الأول التعبد الشرعي في الاعتقاد به والدليل عليه ظاهر الكتاب والسنة والاجماع و*

أصل و هذا تأكيد للسابق و مبالغة في أن خلقه بمحض الاختراع من غير أن يكون

هذا وجه حسن ولكن يتوقف على اثبات حجية الاجماع وظاهر الكتاب وقول الرسول و
الائمة عليهم السلام فمالم يثبت ذلك أولاً لم يصح التمسك بقولهم و اثبات ذلك كله متوقف
على اثبات وجوده تعالى وعدله و لطفه و حكمته والنبوة و غير ذلك قبل اثبات الحدوث.

الثاني اثبات حدوث العالم حتى يثبت به احتياجه الى الصانع و يثبت به وجوده تعالى
ولا يجوز التمسك حينئذ في ذلك بالاجماع و أدلة الشرع لان المنكر والشاك في وجوده
تعالى لا يعترف بالشرع ولا بدليله بل الصحيح أن يثبت الحدوث بالدليل العقلي أولاً، ثم يثبت
به وجود الواجب ثانياً، ثم بعد ذلك يثبت النبوة و حجية قول النبي و بعد ذلك الامامة و حجية
أقوالهم ، ثم يثبت حجية الاجماع لدخول قول المعصوم فحجية الاجماع متأخرة عن اثبات
الحدوث بهذه المراتب لامتداده عليه .

الثالث اثبات الحدوث لا لتوقف اثبات الواجب تعالى عليه ولا لتعبد به شرعاً بل لانه
مطلب علمي محض مثل عدم تناهي الابداد و مساحة الارض و كرويتها و مقدار الابداد بين الكرات
الساوية و أمثال ذلك.

وبالجملة من يريد اثبات الحدوث لا يثبت الصانع لم يجز له التمسك بالأدلة الشرعية
ومن يتمسك بالأدلة الشرعية لا يجوز له التمسك به لا يثبت الواجب و ظاهر كلامهم أن الاعتقاد
بالحدوث انما هو لا يثبت الواجب تعالى وأن انكار الحدوث مساوق لانكار الصانع، وأن
اثبات الصانع يكفي لا يثبت الحدوث وعليهذا فلا يجوز التمسك فيه بالأدلة الشرعية كالاجماع
ولما كان مذهب أكثر المتكلمين أن علة احتياج الممكن الى الواجب امكانه لاحدوثه وأن
العقل لا يأتى أن يتعلق شيء قديم زماناً بشيء قديم مثله كما لو فرضنا الشمس قديمة كان نورها
قديماً مع تعلقه بالشمس التزموا بأن اثبات الصانع مطلقاً لا يتوقف على اثبات الحدوث نعم
زعم كثير منهم أن الفاعل المختار لا يجوز أن يكون فعله قديماً وأن واجب الوجود مختار
ففعله حادث زماناً والالزم اضطراره . والجواب ان ذلك غير معقول لناذ لا يستحيل عند
العقل أن يكون الفاعل المختار تعلق ارادته بأن يكون فاعلاً دائماً و أن يكون خلق عالمه
و أفناءه، ثم خلق عالمه آخر وأفناءه، وهكذا الى غير النهاية أزلاً و أبداً بحيث كان له في
كل زمان مخلوق، فالوجه أن يقال الحدوث أمر تعبدى ثابت بالدليل الشرعي لا لتوقف*

مأخوذاً من شيء وكائناً على مثاله ، والضمير المفعول في أحدثه يعود إلى كل شيء (كما قالت الشنوية) متعلق بالمتقي الذي في قوله « لامن أصل » (إنه خلق من أصل قديم) هو أصل للأشياء الحادثة ومادتها (فلا يكون تدبيراً لا باحتذاء مثال) صفة كاشفة لقوله « تدبيراً » إذ التدبير وهو رعاية كل ماله مدخل في نظام كل واحد من أجزاء العالم من الأمور الكلية والجزئية إنما يتحقق إذا لم يكن باحتذاء مثال وإلا فالتدبير لخالق المثال لامن تبعه. وفي بعض النسخ « إلا بأداة الاستثناء » هو الأوفق بمذهبهم لأنهم يسمون رعاية المصالح على سبيل الاحتذاء تدبيراً كما يرشد إليه الكلام السابق (ثم قوله عَلَيْهِ السَّلَام) قوله بالجرح عطفاً على قوله « لامن شيء كان » أي ألا تنظرون إلى قوله عَلَيْهِ السَّلَام (ليست له صفة تنال ولا حد تضرب له فيه الأمثال كل دون صفاته تحجير اللغات) فنفي عَلَيْهِ السَّلَام أقاويل المشبهة (المتبعين لأوهامهم وأحكامها الفاسدة المحجوبين عن ربهم بظلمات نفوسهم) حين شبهوه بالسبيكة أي

* اثبات الواجب عليه بل هو مثل خلق العالم في ستة أيام ، أو يقال حدوث الاجسام مسألة علمية مثل تركيبها من الهولي والصورة و أمثال ذلك ويبحث المتكلمون عنه كما بحثوا عن الجوهر والعرض والمقولات المشر لالكونه مسألة شرعية والحق أن يقال غرض المتكلمين اثبات مخلوقية كل شيء للفاعل المختار وهو الأصل الذي لا محيص عنه وإنما عبروا بالحدوث لأنهم اعتقدوا ملازمة بين المخلوقية والحدوث ولا يهمهم الا اثبات مخلوقية كل شيء له. قال العلامة الحلبي (قدس سره) في نهج المسترشدين الموجود اما أن يكون قديماً أو محدثاً فالقديم ما لا أول لوجوده والذي لا يسبقه العدم وهو الله تعالى خاصة والمحدث ما لوجوده أول وهو المسبوق بالعدم وهو كل ما عدا الله تعالى وغرضه هنا القديم والمحدث الذاتيان ، بقرينة انه قال : والقديم لا يجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود لذاته فظاهر انه لا يجوز عليه العدم ، واما ممكن الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود والالزم التسلسل و يلزم من امتناع عدم علة امتناع عدمه فاعترف بان الممكن يجوز أن يكون قديماً زماناً مع كونه معلولاً ثم قال ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان لا الحدوث. وقال أيضاً الحدوث كيفية الوجود فتكون متأخرة عنه والوجود متأخر عن الابدان المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب وهو محال. (ث)

بالفضة المذابة يقال: سبكت الفضة أسبكها سبكاً أذبتها والفضة سبيكه (والبلورة) البلور مثل النثور والسنور: جوهر معروف والجامع بينهما هو الصفاء واللون (و غير ذلك من أقاويلهم من الطول) قال بعضهم: طوله سبعة أشبار من شبر نفسه وقال بعضهم غير ذلك (ولا استواء) على العرش ونحوه حتى ذهب بعضهم إلى أنه قد ينزل عنه لأمر ما ثم يصعد إليه (وقولهم) بالنصب عطفاً على الأقاويل أي فتقى عليه السلام قولهم (متى ما لم تعقد القلوب منه على كيفية) يكون هو عليها سواء كانت قارة أو غير قارة (ولم ترجع إلى إثبات هيئة) أي صفة قارة يكون هو عليها (لم تعقل شيئاً فلم تثبت) أي العقول حينئذ (صانعاً) لأن العقل لا يحكم بوجود شيء لا يدركه أصلاً وهم قالوا ذلك بحكم العادة في إدراك النفس للامور المعقولة من الامور الممكنة باستعانة الوهم والخيال، فإن النفس إذا توجهت إلى أمر معقول تسعين بالقوة الوهمية والخيالية على إثبات ذلك المعنى المعقول وضبطه وتتأبى عن الإشارة إليها إلا بمشاهدة الوهم والخيال واستثبات حد وكيفية وهيئة يكون هو عليها فظنوا أن عالم قدس الحق وعالم التوحيد مثل هذا العالم فأجروا فيه حكم هذا العالم واعتقدوا فيه بالمشابهة والمماثلة والكيفية والهيئة إلى غير ذلك من العقائد الباطلة الفاسدة (فعبّر أمير المؤمنين عليه السلام) عبّر من التعبير بالعين و الباء الموحدة وفي بعض النسخ «ففسّر» من التفسير بالفاء والباء المثناة من تحت وهو الأظهر (أنه واحد بلا كيفية) من الكيفيات التي يشبهها المشبهة (وأن القلوب تعرفه بلا تصوير) من التصويرات التي يعقلها المبتدعة (ولا إحاطة) بكنه ذاته وصفاته. فان قلت: أين يفهم هذه الامور من كلامه عليه السلام قلت: يفهم من مجموع منطوق كلامه ومفهومه كما لا يخفى على المتأمل (ثم قوله عليه السلام) وهو أيضاً عطف على قوله «لا من شيء كان» وكذا ما بعده («الذي لا يبلغه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود ولا نعت محدود» ثم قوله عليه السلام «لم يحلل في الأشياء» (١) فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن فتقى عليه السلام

(١) قوله «لم يحلل في الأشياء» تفسير صاحب الكافي يرجع الى بيان التجرد يعني *

عنه بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام (الظاهر أن الكلمتين هما القولان ولكن الظاهر من سياق كلام المصنف فيما يذكره من الدليل أن نفي صفة الأعراض والأجسام بالقول الأخير وفي فهم هذا النفي من القول الأول خفاء يزول بالتأمل (لأن من صفة الأجسام التباعد والمباينة) أي تباعد بعضها عن بعض بحسب تباعد الأمكنة والمباينة بينها بتراخي مسافة وحيث لم يكن الله تعالى بعيداً عن شيء من الأشياء ولا مبايناً له بهذا المعنى لم يكن جسماً (ومن صفة الأعراض

✽ أشار أمير المؤمنين (ع) بهاتين الكلمتين إلى أن الله تعالى ليس جسماً ولا جسمانياً وقوله (ع) دلم يحلل في الأشياء لنفي كونه تعالى عرضاً ولم ينأ عنها لنفي كونه جسماً ولكن كلامه (ع) أشمل وأعم فائدة مما فسر به (رحمه الله) لأن المجرد أيضاً يمكن تباعده عن مجرد آخر نوع تباعد كنفسين مستقلين من النفوس الناطقة الانسانية لا ارتباط بينهما أصلاً ولا تلازم بينهما ولا يحيط أحدهما بالآخر ولا يعلم أحدهما ما في ذهن الآخر ويمكن ارتباط مجردين نظير ما يراه الحكماء من ارتباط النفوس الناطقة بالعقل الفعال والملائكة الملهمة ولذا قد يتفق أن يرى في المنام أموراً من عالم الغيب باتصاله بهم وبالجملية التباعد والاتصال كما يتصور في الأجسام كذلك يتصور في المجردات وكلام أمير المؤمنين (ع) يشمل جميع الأشياء والله تعالى جل وعز من أن يباين الأشياء وتستقل هي دون بل هو محيط قاهر بها بحيث لا يتصور لها وجود مستقل وليس هو عينها فكما هو محيط بالأجسام وقريب منها وقاهر عليها بالعلية من غير أن يكون عينها كذلك هو قاهر على المجردات وقريب منها من غير أن يكون حالاً فيها أو عينها ولو كان معنى كلامه (ع) منحصراً فيما أفاده صاحب الكافي لم يترتب عليه ما فرع عليه من قوله لكنه أحاط بها علمه وأتقنها صنعه قال صدر المتألهين تنزيهه تعالى عن الكون في الأشياء واليوت عنها مطلب غامض دقيق ومقصود خاض عميق وتوحيد تام وتقديس كامل وتنزيه بالغ وعلم فائق عظيم أعظم من بيان سلب العرضية والجسمية عنه تعالى أما العرضية فشيء لم يحتمله ولم يجوزه في حقه أحد ممن له أدنى شعور وأما الجسمية فنفيها محصل بأدنى بضاعة من العقل والاولى حمل كلامه وهو سيد الموحدين وإمام العارفين على ما هو أولى وأقرب بكماله في المعرفة وحاله في التوحيد انتهى. أقول: وما ذكرنا من تفريعه الاحاطة في العلم والصنع والقدرة يبين صحة قول صدر المتألهين صريحاً. (ش)

الكون في الأجسام بالحلول على غير مماسة (إذ مماسة شيء بشيء أن يلاقي بعض من ذاك بعضاً من هذا مع قيام كل واحد منهما بذاته ، و العرض قائم بغيره فلا يتحقق المماسّة بينه و بين الجسم) و مباينة الأجسام على تراخي المسافة (المباينة عطف على المماسّة فإنّ العرض الحالّ في الأجسام غير مباين لها على تراخي مسافة بينهما و حيث لم يكن الله تعالى حالاً في الأجسام لم يكن عرضاً (ثم قال ﷺ : « لكن أحاط بها علمه وأتقنها صنعه ») بإفاضته على كل شيء ما يليق به وإنّما غير الأسلوب لأنّ هذا القول ليس من قبيل الأقوال السابقة إذ المقصود من هذا القول هو الإثبات دون النفي (أي هو في الأشياء بالإحاطة) (١) أي بإحاطة علمه

(١) قوله دأى هو فى الأشياء بالإحاطة، تقرّب لمعنى العلية الى أذهان السامعين فإن تصورها لا يخلو عن صعوبة على أكثر الناس . و ليس صرف الإحاطة العلمية كافياً فى العلية إذ ربما يكون غير العلة عالماً كعلمنا بالخسوف والكسوف و بأعضاء بدن الانسان بالتشريح و لذلك أضاف أمير المؤمنين «ع» قوله أتقنها صنعه على قوله أحاط بها علمه و لما كان بعض الفاعلين عندنا كالنجار والبناء يتقنون صنع ما يصنعون مع عدم كونهم عللاً بالمعنى الذى يجب اثباته للبارى أعنى احتياج المعلول اليه حدوداً وبقاء أضاف «ع» اليه قوله و أحصاها حفظه ثم بين ذلك بما ذكره بعده الى قوله كل شيء منها بشيء محيط يعنى كل واحد من الملائكة الحفظة والرقباء محيط بكل واحد من الأشياء التى فوض اليه تدبيرها وبذلك تم معنى العلية ووضح المقصود، ثم قال علة الملل هو الذى أحاط بهؤلاء الملائكة الحفظة المحيطين بالأشياء وقد مر سابقاً كيفية تعلق المادة بالصورة والصورة بالمبدء المفارق أعنى الملائكة على ما بينه الحكماء، ويظهر ذلك ظهوراً تاماً بتدبر ما ذكره فى القوة المصورة فيقاس عليه غيره مثلاً اذا تأمل الانسان فى خلق الجنين والحكم التى روعيت فى تركيب أعضائه و مزاج كل عضو عرف ان الطبيعة غير الشاعرة غير كافية فى تعليل هذه الامور بل لابد من موجود عاقل يكون هذه المصالح بتدبيره و ان كان هناك طبيعة فهى مسخرة لذلك الموجود العاقل . قال السبزواري فى شرح المنظومة لبطلان استناد هذه الافعال العجيبة المحكمة المثقنة الى قوة عديمة الشعور بل هى مستندة الى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لامر الله انتهى . *

بها و تفوزه في بواطنها بحيث لا يخفى عليه ضمائر المضمرين و نجوى المتخافتين
و حركة الجفون و خيانة العيون و أسرار القلوب و موارد الغيوب و رجح الحنين
و انقلاب الجنين (و التدبير على غير ملامسة) أي بتدبير الأشياء ورعاية مصالحها
من غير مماسة بها و ملامسة لها لأن ذلك من صفات الأجسام و قدسه تعالى منزّه
عن الاتصاف بها.

((الاصل))

٢- « علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن
« ابن علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك اسمه »
« و تعالى ذكره وجل ثناؤه سبحانه و تقدس و تفرّد و توحد ولم يزل ولا يزال وهو »
« الأوّل والآخر والظاهر والباطن فلا أوّل ولا أوّل له، رفيعاً في أعلى علوه، »
« شامخ الأركان، رفيع البنيان، عظيم السلطان، منيف الآلاء، سنيّ العلياء »
« الذي عجز الواصفون عن كنه صفته ولا يطبقون حمل معرفة إلهيته ولا يحدثون »
« حدوده، لأنّه بالكيفية لا يتناهى إليه ».

((الشرح))

(علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن
علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم) مشترك بين ثلاثة (١) إبراهيم الصيقل وإبراهيم

* فإذا تصور الانسان كون هذا الموجود العاقل مع طبيعة الرحم حافظاً ورقياً ومدبراً
سهل عليه اثباته في كل موجود على ما ذكره أمير المؤمنين « ع » ، كل شيء منها شيء
محيط والمحيط بما أحاط منها الواحد الاحد الصمد، لا يجب عزل الطبيعة عن التأثير بل عن الاستقلال
كما قال الشيخ الرئيس الصورة علة مع المفارق لاقامة الهولوى ، و مثله الحكيم
الطوسي بمن يقيم السقف بدعامات. (ش)

(٣) قوله « مشترك بين ثلاثة » بل الظاهر المتبادر الى الذهن أنه إبراهيم بن عبد *

الكرخي البغدادي و إبراهيم بن إسحاق البصري (عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك اسمه) أي اسمه ذو بركة عظيمة، أو ثابت غير متغير، أو برىء عن العيوب والنقائص والجملة الفعلية في محل الرفع على أنها خبر إن (و تعالى ذكره) عن ذكر المخلوقين أو عن الوصول إليه والابتيان به كما هو حقه عقول البشر وألسنتهم (و جل ثناؤه) أي عظم ثناؤه كما هو حقه وخرج عن طوق البشر (سبحانه) جملة اعتراضية لكونه مصدراً لفعل محذوف، وفي حذف المتعلق دلالة على عموم تنزيهه عن كل ما لا يليق به (و تقدس) أي تطهر عن النقائص كلها (و تفرّد) بالالهية والتدبير (و توحّد) بالربوبية والتقدير (و لم يزل ولا يزال) فلم ينقطع أزليته بعدم سابق ولا ينقطع أبديته بعدم لاحق (و هو الأول) للأشياء كلها فلا شيء قبله (و الآخر) للأشياء كلها فلا شيء بعده، وقد عرفت أن الأوليّة و الآخريّة أمر إضافي يعتبره العقل له بالنسبة إلى خلقه و أنه الأول حين كونه آخر والآخر حين كونه أول من غير زمان و امتداد بينهما إذ لا زمان هناك (والظاهر والباطن) أي الظاهر وجوده بعجائب تدبيره للمتفكرين والباطن كنه ذاته و صفاته عن توهم المتوهمين أو الظاهر العالي على كل شيء والغالب عليه من ظهر عليه إذا علاه و غلبه والباطن العالم بباطن كل شيء (فالأوّل والأخيرة) أي لآحاد لكونه أوّلاً للأشياء تنقّف عنده أوّليته وتنتهي به وإلا لكان محدثاً فكان ممكناً فلا يكون واجب الوجود هذا خلف. وكذا لا آخر لآخريته و إنما لم يذكره

*الحميد من مشاهير الواقعة لأن الحسن بن علي هو ابن حمزة البطائي أيضاً من مشاهيرهم و كان إبراهيم كثير الرواية فيهم و أما إبراهيم الصيقل فمجهول غير معروف في الروايات و أما إبراهيم بن إسحاق البصري فكان متأخراً جداً لا يمكن روايته عن أبي عبد الله (ع) بل روى عنه الصفار و علي بن إبراهيم و من في طبقتهم، و أما الكرخي فلم يكن من الواقعة ولم نر رواية الحسن بن علي بن أبي حمزة عنه و يحتمل أيضاً كونه إبراهيم بن ميمون بياع الهروي والله العالم، و على كل حال فالرواية ضعيفة ولكن لا يضر ضعفها لأن الاعتماد في هذه الأمور على المعنى لأعلى الاسناد. (ش)

لأنه يعلم من سياق الكلام بل من قوله «فلا أوّل لأوّلته» لما تقرّر من أن ما ثبت قدمه (١) امتنع عليه عدمه (رفيعاً) لرفعة شرف ذاته وصفاته عن ذوات المخلوقين وصفاتهم، وهو حال عن فاعل الظاهر أو عن الضمير المجرور في أوّلته (في أعلى علوه) بحسب الرتبة والعلية لأنّه مبدء كلّ موجود حسّي وعقلي وإليه ينتهي سلسلة العلية في الممكنات، فكلّ عال سواء سافل في حدّ ذاته و بالنسبة إلى ما فوقه، والله سبحانه فوق كلّ عال وله العلو المطلق الذي هو العلو الأعلى. وهذا أيضاً حال عمّا ذكر أو عن فاعل «رفيعاً» (شامخ الأركان) الشامخ المرتفع، وقد شمخ الرّجل فهو شامخ أي مرتفع، و ركن الشيء جانبه الأقوى و منه أركان البيت وقد يعبر به عن العزّ والمنعة، يقال هو يأوى إلى ركن شديد أي إلى عزّ ومنعة و هذا الكلام إمّا استعارة تمثيلية بتشبيه المعقول بالمحسوس أيضاً لعلوه و رفعة أو استعارة تحقيقية بتشبيه صفاته الكمالية مثل العلم والقدره وغيرهما بالأركان في أنّ بناء تدبيره في هذا العالم على هذه الصفات كما أنّ بناء البيت على الأركان، و ذكر الشامخ حينئذ ترشيح والمراد بارتفاع هذه الصفات ارتفاعها عن أن تكون مطارح لعقول الأذكباء (رفيع البنين) وهو الحائط و هذا الكلام أيضاً استعارة على سبيل التمثيل لتنزيل علوه المعقول منزلة العلو المحسوس لزيادة الايضاح (عظيم السلطان) وهو التسلّط والقهر على ماعداه أو الحجّة والبرهان والوجه لوصف

(١) قوله «لما تقرّر من أن ما ثبت قدمه» ذكرنا فيما مرّ قريباً عبارة العلامة في نهج المسترشدين حيث قال القديم لا يجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود لذاته فظاهر أنه لا يجوز عليه العدم و اما ممكن الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود والالزم التسلسل و يلزم من امتناع عدم علته امتناع عدمه. و قوله هذا صريح في أنه يجوز أن يكون الممكن المعلول لغيره قديماً زماناً باقياً ببقاء علته و قال الصدوق رحمه الله في التوحيد على ما رواه في البحار (المجلد الثاني صفحة ١٠٤) ان الاستيلاء لله تعالى على الملك وعلى الاشياء ليس هو بأمر حادث بل كان لم يزل مالكا لكل شيء و مستولياً على كل شيء. فقولهم بالحدوث الزماني لامر آخر للاحتياج التأثير اليه. (ش)

تسلطه وقهره على ماعداه أو وصف براهين ربوبيته وشواهد ألوهيته بالعظمة
 ظاهر لذوي البصائر (منيف الآلاء) أي جزيل الآلاء وشريف النعماء ، و شرافتها
 باعتبار كمالاتها في الكمية والكيفية و كونها على حسب المصالح (سني العلياء)
 السني الرفيع . والعلياء بالضم والمد كل مكان مشرف . وأيضاً استعارة على سبيل
 التمثيل لقصد الايضاح والافصاح (الذي يعجز الواصفون) العارفون له بترقي
 عقولهم في معارج المعارف (عن كنه صفته) لأن العقول البشرية وأفكارها لا
 تقدر أن تحيط بحقيقة ماله من صفات الكمال ونعوت الجلال (ولا يطيقون حمل
 معرفة إلهيته) إذ لو تجلت الحقيقة الإلهية والأ نوار الربوبية لانفطرت قلوبهم كما
 تنفطر البيضة على الصفا كيف والجبل الشامخ عجز أن يكون مظهرًا لتجليها كما
 قال: «فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً» (ولا يحدّون حدوده)
 الضمير يعود إليه تعالى يعني لا يحدّ الواصفون حدود الربّ لأنّ تحديده
 يستلزم توصيفه بكيفية التناهي والتجزية والتحليل والتركيب إذ كان من شأن
 المحدود ذلك ، ولما كانت هذه اللوازم باطلة في حقه تعالى كما أشار إليه بقوله
 (لأنّه بالكيفية لا يتناهى إليه) أي إلى حدّ كان ملزومها وهو وجدانهم بالتحديد
 باطلاً أيضاً . و قال سيّد المحقّقين: الضمير في «حدوده» يعود إلى الحمل ، يعني
 لا يحدّون حدود حمل معرفته إذ بالوصف لا يبلغ إلى مداه ، وبالصفة لا يدرك منتهاه
 و بالكيفية لا يتناهى إلى حدّ.

((الاصل))

٣. «علي بن إبراهيم ، عن المختار بن محمد بن المختار ، وعبد بن الحسن ، عن
 «عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً ، عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: ضمّني و»
 «أبالحسن عليه السلام الطريق في منصرفي من مكة إلى خراسان وهو سائر إلى العراق»
 «فسمعتة يقول : من اتقى الله يتقى ، ومن أطاع الله يطاع ، فتلطّفت في الوصول»
 «إليه ، فوصلت فسألت عليه ، فردّ عليّ السلام ثمّ قال: يا فتى من أرضي الخالق»

« لم يبال بسخط المخلوق ومن أسخط الخالق فقم أن يسخط الله عليه سخط المخلوق »
 « وإن الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه وأننى يوصف الذي تعجز الحواس »
 « أن تدركه والأوهام أن تناله والخطرات أن تحدّه ، والابصار عن الاحاطة به »
 « جلّ عما وصفه الواصفون و تعالى عما ينعتة النعتون ، نأى في قرب به وقرب في »
 « نأيه فهو في نأيه قريب ، و في قرب به بعيد ، كيف الكيف فلا يقال : كيف ، وأين »
 « الأين فلا يقال : أين ؟ إذهو منقطع الكيفوفية والأينونية ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار، و محمد بن الحسن، عن عبد الله
 الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: ضمّني وأبا الحسن عليهما السلام)
 ١ هو أبو الحسن الثاني مولانا الرضا عليه السلام كما يظهر من كتاب العيون للصدوق
 - رحمه الله - و قال بعض الأفاضل : المعلوم من كتاب كشف الغمّة أنّه أبو الحسن
 الثالث عليه السلام (الطريق في منصرفي من مكّة إلى خراسان وهو سائر إلى العراق فسمّعه
 يقول: من اتقى الله) بالعدل في القول والعمل سرّاً وعلانية (يتقى) لكمال الارتباط
 بينه وبين الحقّ ولهذا كان المتّقون يمرّون على السباع غير مكترثين بها، وإقبال
 الأسد الذي كان جائماً في الطريق مع اللبوة وأشباهها إلى أمير المؤمنين عليه السلام و
 تبصّبه له بذنبه ودنوّه منه إلى أن مسح قدمه بوجهه وتكلّمه معه بكلام زلق فصيح
 و تسليمه ، أمر مشهور في كتاب العدد و غيره مذکور و مثله وقع للمصادق عليه السلام
 قال ذوالمفاخر صاحب العدد حدّث أبو حازم عبد الغفار بن الحسن قال: قدم إبراهيم
 ابن أدهم الكوفة وأنا معه وذلك على عهد المنصور و قدمها أبو عبد الله جعفر بن محمد
 العلوي فخرج جعفر بن محمد صلوات الله عليهما يريد الرّجوع إلى المدينة فشيّعه
 العلماء وأهل الفضل من الكوفة و كان فيمن شيّعه ثوري وإبراهيم بن أدهم فتقدّم
 المشيّعون له فأذاهم بأسد على الطريق فقال لهم إبراهيم بن أدهم : قفوا حتّى يأتي
 جعفر فننظر ما يصنع فجاء جعفر صلوات الله عليه فذكروا له حال الأسد فأقبل

أبو عبد الله عليه السلام حتى دنا من الأسد فأخذ بأذنه حتى نحاه عن الطريق ، ثم أقبل عليهم فقال: «أمّا الناس لو أطاعوا الله حق طاعته لحملوا عليه أثقالهم» و بالجملة التقوى سبب لنيل الأمن في الدنيا والآخرة و عدم الخوف من ساير المخلوقات و عامة المؤذيات و لهذا قيل : التقوى سبب للنجاة من مخاوف دنيوية كما هي سبب للنجاة من مهلكات أخروية (ومن أطاع الله) في أوامره و نواهيه و آدابه (يطاع) هذا تفسير لما قبله إذا الطاعة من وثائق التقوى و أجزائها و إنّما حذف فاعل يطاع للدلالة على التعميم و ذلك لأنّه يطيعه الله تعالى أوّلاً كما ورد «من كان لله كان الله له» و كما قال جلّ شأنه «و من يتق الله يجعل له مخرجاً» فيسهّل له الصعاب ويهيئ له الأسباب، ويفيض عليه أنواع الكرامة، وينبت له رياض السلامة، و لبّاه إذا ناداه ، و يجيبه إذا ناجاه ، و يطيعه النفس الأمارة بالسوء و القوى الجسمانية و الآلات النفسانية ثانياً لظهور أن ملكة الطاعة سبب لإطاعة النفس المطمئنة و إطاعة جموح الهوى في موارد الهلكة و يطيعه جميع الخلائق وإن كانوا فجّاراً كفّاراً ثانياً ، لأنّه لمّا ترك الدنيا و زهراتها واشتغل بالطاعة صار أبناء الدنيا الطالبون لها يحبّونه و يطيعونه لأغراضه عن مطلوبهم ، أوّلاً أنّه جبلت القلوب على حبّ المطيع لله ، أوّلاً أنّ كلّ شيء له رجوع إلى الله إذا اتصلت نفس المطيع بالله اتصالاً معنوياً حتى صار نطقه نطق الحقّ و لسانه لسان الحقّ و قدرته قدرة الحقّ و فعله فعل الحقّ صار كلّ شيء مطيعاً له منقاداً لأمره و من هذا القبيل انشقاق القمر و نقل الشجر و تسبيح الحصى في كفه عليه السلام إلى غير ذلك من المعجزات و خوارق العادات و كان غرضه عليه السلام من هذا الكلام رفع ما خلد في قلب فتح بن يزيد من لحوق الضرر به عليه السلام من جانب الطاغية المأمون (فتلطّفت في الوصول إليه) لطف بالضم رفق وتلطّفوا وتلاطفوا رفقوا (فوصلت و سلّمت عليه فردّ عليّ السلام ثمّ قال : يا فتح من أَرْضَى الخالق) بالابتيان بما يوجب القرب منه و رضاه و إكرامه و إحسانه (لم يبال بسخط المخلوق) عليه و عدم رضاه عنه لعلمه بأنّ المخلوق لا يضرّه مع رضا الخالق لأنّ من أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما

بينه وبين الناس ومن آثر محامد الله على محامد الناس كفاه الله مؤونة الناس وعلى تقدير
إضراره فانما إضراره في هذه الحيوة الدنيا ولا قدر لها بالنظر إلى البقاء الأخروي
الأبدي كما قال سحرة فرعون عند وعيده بالقتل والصلب: « لا خير إننا إلى ربنا
منقلبون » فلم يبالوا بوعيده وإضراره لعلمهم بأنهم عند الله في زمرة المقرئين و
كأنه عليه السلام عرف أن الغرض من وصول الفتح إليه أن يعرف حقيقة قوله عليه السلام من
اتقى الله فإن هذا الكلام في الحقيقة تفسير له (ومن أسخط الخالق) بفعل ما يوجب
غضبه وعقابه (فقمين) في المغرب هو قمين بكذا وقمين به أي خليك والجمع قمينون
و قمناء وأما قمن بالفتح فيستوى فيه المذكر والمؤنث والاثنان والجمع وفي
كتاب إكمال الأكمال قمن بكسر الميم صفة يشئ ويجمع ومعناه خليك وجدير ، و
بفتحها مصدر لا يشئ ولا يجمع ، وعلى هذا قول الجوهري قمن أن يفعل كذا
بالتحريك أي خليك وجدير ، لا يخلو من شيء (أن يسلط الله عليه سخط المخلوق)
ترتب استحقاق ذلك على إسقاط الخالق أمر ضروري وقد يكشف الله تعالى عن
سره ظاهراً حتى يبغضه إليهم ويعرفهم أنه ممقوت عنده ليمقتوه أو يضربوه أو
يقتلوه وقد يكشف عنه باطناً فيشاهدون حاله بمرآة قلوبهم فيمقتونه ومن هذا القبيل
ما روى أن رجلاً من بني إسرائيل قال : لأعبدن الله عبادة أذكر بها فمكث مدة
مبالغة في الطاعات وجعل لا يمر بملاء من الناس إلا قالوا متصنع مرائي فأقبل على
نفسه وقال قد أتعبت نفسك وضيعت عمرك في لاشيء فينبغي أن تعمل لله سبحانه فغير
نيتهم وأخلص عمله لله فجعل لا يمر بملاء من الناس إلا قالوا وري ع تقي ثم أشار إلى
بعض ما يسخط الخالق وهو وصفه بما لم يصف به نفسه بقوله (وأن الخالق لا يوصف
إلا بما وصف به نفسه) من الأسماء الحسنى والصفات العليا ثم أشار إلى أن القوى
المدركة الإنسانية عاجزة عن إدراك ما له سبحانه من الصفات كما هو حقه توضيحاً
لما ذكر بقوله (وأنتى يوصف الذي تعجز الحواس أن تدركه) لتعلق إدراكها
بالأجسام و كیفیاتها و تنزُّهه تعالى عن الجسمية ولو احقها (و الأوهام أن تناله)
لتعلق إدراك الوهم بالمعاني المتعلقة بالمادة ولا يترفع عن الأمور المربوطة

بالمحسوسات (والخطرات أن تحدّه) لأنّ عظمة كماله في ذاته و صفاته أجلّ و
أرفع من أن تنالها الأفكار الدّقيقة وتحدّها بحدّ ونهايه (والأبصار عن الإحاطة به)
لأنّ الإحاطة بالشّيء فرع لانقطاعه و انتهائه و جناب الحقّ منزّه عنهما (جلّ
عما وصفه الواصفون و تعالى عما ينعتّه النّاعتون) لأنّ كلّ وصف اعتبروه و
إن كان كمّالاً و كلّ نعت تخيلوه وإن كان جلالاً فهو موصوف بالنقصان و مندرج تحت
الامكان و من البيّن أنّ رتبة الواجب بالذّات أعظم من أن تتّصف بالنقصان و
أرفع من أن يعرض له الامكان (نأى في قربه و قرب في نأيه ، فهو في نأيه قريب
و في قربه بعيد) نأيته و نأيت عنه أي بعدت ، يعني بعد من الأشياء في حال قربه
منها و قرب منها في حال بعده عنها ، فهو في حال بعده قريب و في حال قربه بعيد ،
و سرّ ذلك أنّ قربه و بعده ليسا بالالتصاق والافتراق لأنّ ذلك من خواصّ
الجسمانيّات وهو منزّه عنها بل قربه باعتبار علمه المحيط بكلّ شيء و بعده باعتبار
عدم كونه من جنس مخلوقاته و عدم بلوغ العقل والحواسّ إلى كنه ذاته وصفاته
و فيه تأكيد لردّ الأحكام الوهميّة بالأحكام العقليّة فإنّ الوهم يحكم بأنّ ما
كان بعيداً عن شيء لا يكون قريباً منه ، و ما كان قريباً من شيء لا يكون بعيداً عنه
لكون حكمه مقصوراً على المحسوسات و نحن لمّا بيّنا أنّ قربه و بعده من الخلق
ليسا قريباً و بعداً مكانيّين بل بمعنى آخر لا جرم لم يكن بعده بذلك المعنى منافياً
لقربه ولا قربه بذلك المعنى منافياً لبعده ، بل كانا مجتمعين (كيف الكيف فلا يقال
كيف (١) و أينّ الأين فلا يقال أين) يعني هو جعل الكيف كيفاً والين أيناً ولم
يكن قبل ذلك الجعل كيف ولا أين فلا يجوز أن يسأل عن كيفيّته و أينيّته (إذ
هو منقطع الكيفيّة والايونيّة (٢)) قبل وجود الكيف والين بالضرورة وإذا

(١) قوله « كيف الكيف فلا يقال كيف » المعلوم شيء لا يمكن أن يحتاج إليه الملة
ولا يكون في مرتبته فإذا كان الممكن مخلوقاً له متأخراً عنه في الوجود لم يتصور احتياجه
إلى المكان وإذا كان الكيف مخلوقاً له لم يتصور له في ذاته كيف. (ش)

(٢) قوله « منقطع الكيفيّة » كلمة « منقطع » بصيغة اسم المفعول يحتمل كونه اسم مكان *

كان كذلك كان منقطعاً عنهما بعد وجودهما أيضاً لاستحالة انتقاله من حال إلى حال و امتناع اتصافه بوصف لم يكن له في وقت من الأوقات.

((الاصل))

٤- « محمد بن أبي عبد الله رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : بينا أمير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إذ قام إليه رجلٌ يقال له ذعلب، ذولسان بليغ ، في الخطب ، شجاع القلب ، فقال : يا أمير المؤمنين ! هل رأيت ربك ؟ قال : « ويلك يا ذعلب ! ما كنتُ أعبدُ ربّاً لم أره ، فقال : يا أمير المؤمنين ! كيف رأيتَه ؟ قال : ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب » بحقائق الايمان ويلك يا ذعلب ، إن ربي لطيف اللطافة لا يوصف باللفظ ، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم ، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر ، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله و بعد كل شيء لا يقال : له « بعد ، شاء الأشياء لا بهمة ، دراك لا بخديعة في الأشياء كلها غير متمازج بها ، ولا « بائن منها ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجل لا باستهلال رؤية ، ناء لا بمسافة ؛ « قريب لا بمدانة ، لطيف لا بتجسم ، موجود لا بعد عدم ، فاعل لا باضطرار ، « مقدّر لا بحركة ، مريد لا بهمامة ، سميع لا بآلة ، بصير لا بأداة ، لا تحويه « الأماكُن ولا تضمّنه الأوقات ولا تحدّه الصفات ولا تأخذه السّنات ، سبق الأوقات « كونه والعدم وجوده والابتداء أزلّه ، بتشعيره المشاعر عُرِف أن لا مشعر له و « بتجهيره الجواهر عُرِف أن لا جوهر له و بمضادّته بين الأشياء عُرِف أن لا ضدّ له ، و بمقارنته بين الأشياء عُرِف أن لا قرين له ، ضادّ النور بالظلمة واليبس « بالبلل والخشن باللين والصرّد بالحرور ، مؤلّف بين متعادياتها ومفرّق بين « متدانياتها ، دالّة بتفريقها على مفرّقها و بتأليفها على مؤلّفها و ذلك قوله تعالى : «

* أي محل انقطاع سلسلة العلل اذا سئل عن الكيف بأى شيء حصل اجيب بعلته و ان سئل عن علتها اجيب بعلّة العلة وينقطع السؤال اذا انتهى الى واجب الوجود . (ش)

« ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » ففرق بين قبل و بعد ليُعلم «
 « أن لا قبل له ولا بعد ، شاهدة بعرائزها أن لا غريزة لمعزّزها ، مخبرة بتوقيتها أن
 « لا وقت لموقيتها ، حجب بعضها عن بعض ليُعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه ، كان
 « ربّاً إذ لا مربوب ، وإلهاً إذ لا مألوه ، وعالماً إذ لا معلوم ، وسميعاً إذ لا مسموع » .

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله رفعه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : بينا) قال الجوهري :
 « بينا » فعلى أشبعت الفتحة فصارت ألفاً و « بينما » زيدت عليه « ما » والمعنى واحد
 تقول بينا نحن نرقبه أتاناً أي أتاناً بين أوقات رقبتنا إيتاء ، والجملة مما يضاف
 إليها أسماء الزمان كقولك أتيتك زمن الحجاج أمير ، ثم حذفت المضاف الذي
 هو أوقات و ولي الظرف الذي هو « بين » الجملة التي أقيمت مقام المضاف كقوله
 تعالى « واسأل القرية » و كان الأصمعي يخفض ما بعد بينا إذا صلح في موضعه بين
 وغيره يرفع ما بعد بينا و بينما على الابتداء والخبر (أمير المؤمنين عليه السلام يخطب
 على منبر الكوفة إذ قام إليه رجل يقال له ذعلب) ذعلب اليماني ضبطه الشهيد في
 قواعده بكسر الذال المعجمة و سكون العين المهملة و كسر اللام (ذو لسان
 بليغ في الخطب شجاع القلب) كان المراد أنه كان ذكياً فهِمماً متفكراً في الأمور
 و يحتمل أيضاً جملة على الظاهر (فقال يا أمير المؤمنين : هل رأيت ربك ؟ فقال :
 ويلك يا ذعلب ما كنت أعبد ربّاً لم أره) أثبت رؤيته إذ راء للسائل والظاهر أن
 السؤال عن الرؤية العينية والجواب بالرؤية القلبية من باب حمل السؤال على غير ما
 يترقبه السائل للتنبيه على أن الواجب هو السؤال عنها و أما الرؤية العينية فليكونها
 محالاً لا ينبغي للسائل أن يسأل عنها إلا أن المثبت لما كان هو الرؤية المطلقة
 و توهم السائل أن المراد منها الرؤية العينية سأل عن كيفية وقوع هذه
 الرؤية (فقال : يا أمير المؤمنين كيف رأيته) لا عن كيفية التي تعلقت بها الرؤية لأن
 العاقل لا يعتقد أن له كيفية و إن كان السؤال عن كيفية الرؤية مستلزماً لتجويز

الكيفية له والفرق بين اللازم من الشيء وبين اعتقاد ذلك اللازم صريحاً ظاهر (قال : ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار) إذ ليس بذئ وضع وجهة والرؤية البصرية إنما تتعلق به ، والابصار بكسر الهمزة أو فتحها و الاضافة على الأول بيانية وعلى الثاني لامية (ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان) المراد بالقلب العقول القدسية وبالايمان الإذعان الخالص وبحقايق الايمان التصديقات اليقينية التي هي أركان الايمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله ويوم الآخر مثل التصديق بوجوده و وحدانيته وقدرته وعلمه إلى غير ذلك من التصديقات الدخلة في حقيقة الايمان ، أو المراد بها الأنوار العقلية الناشئة من الايمان فإن الايمان إذا حصل واستقر في قلب متقدس طاهر حصل في القلب نور يشاهد به السرّ كمشاهدة العيان والباء للاستعانة أو للملازمة (ويلك يا ذعلب إن ربّي لطيف اللطافة) تأكيد للطافته و لطافته باعتبارين أحدهما تصرفه في ذوات الأشياء الدقيقة الخفية وصفاتها تصرفاً بفعل الأسباب المعدة لوجوداتها وإفاضة كمالاتها والثاني جلالة ذاته وصفاته عن أن يدركها العقول والحواس ويتطرق إليها التحديد والقياس (لا يوصف باللفظ) المعروف في الخلق وهورقة القوام وصغر الحجم وعدم اللون والاشتمال على الصنع الغريب (عظيم العظمة) عظمته عبارة عن تسلطه و جبريان حكمه على جميع ماعداه لكونه مبدء شأن كل ذي شأن و منتهى سلطان كل ذي سلطان فالسلطان أعظم من سلطانه ولا شأن أرفع من شأنه (لا يوصف بالعظم) المعروف في الخلق وهو كبر الحجم والمقدار التابع لزيادة الامتداد في الجهات (كبير الكبرياء) أي رفيع القدر على الإطلاق إذ لا قدر أرفع من قدره (لا يوصف بالكبر) المعروف في الخلق وهو العلو في السنّ والبسطة في الجسم والزيادة في المقدار (جليل الجلال) أي عظيم القدرة و شديد القوة لا مانع لتفاد قدرته ولا دافع لامضاء قوته (لا يوصف بالغلظ) لأن الغلظ من نعوت الجسم والفظاظ من صفات النفس الحيوانية و جلال الحق منزّه عنهما ، ولما كانت لهذه الألفاظ أعني اللطيف ونظيره المذكورة معان صحيحة له تعالى غير معروفة أخرج عليه السلام هذه الألفاظ

بالسبب المذكورة عن المعاني المعروفة إلى غيرها بل عن حقيقتها إلى مجازها
لتنزيه الحق عن الكيفيات الجسمانية وتنبه السائل على عدم إمكان رؤيته بالعين
لأن المرئي بالعين لا يتفك عن هذه الكيفيات (قبل كل شيء) لأنك إذا
لاحظت ترتيب الوجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته تعالى بالإضافة إليها
أنه قبلها إذ كان انتهاؤها في تلك السلسلة إلى عنايته و وجوده الحق فهو قبل
بالعلية والذات والشرف (لا يقال شيء قبله) إذ لمالم يكن بذي مكان فالتقديم بالمكان
متقي عنه الزمان يتأخر عنه إذ هو من لواحق الحركة المتأخرة عن الجسم المتأخر
عن علته فلم يلحقه القبلية الزمانية ولا القبلية المكانية ، فلم يكن شيء قبله مطلقاً لامن
الزمانيات ولامن غيرها (وبعد كل شيء) لأنه الباقي بعد فناء الأشياء وهو وارث كل
شيء و أيضاً إذا نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب السالكين في منازل عرفانه
وجدته بعد كل شيء وآخره إذ هو آخر ما يرتقى إليه درجات العارفين ومعرفة
هي الدرجة القصوى والمنزل الآخر (لا يقال له بعد) لامتناع فناءه و بقاء شيء
بعده و لأنه ليس فوقه شيء حتى يرتقى إليه سير العارفين ويكون هو آخر
مقاماتهم ، وبالجمله هو القبل المطلق الذي لا شيء قبله والبعد المطلق الذي لا شيء
بعده (شاء الأشياء لا بهمة) شاء فعل ماض أو اسم فاعل مع التنوين ونصب الأشياء
على المفعولية يعني أراد وجود الأشياء ولو احق وجودها بمجرد ذاته لا بعزم و
إرادة زائدة على ذاته ولا بهمة فكرية إذ هي من لواحق النفوس البشرية و فيه
تنزيه لارادته عن مثلية إرادتنا في سبق العزم والهمة لها (دراك لا بخديعة) الخديعة
بالخاء المعجمة اسم من خدع الضب في جحره إذا دخل أو من خدعت العين إذا
غارت يعني يدرك الأشياء كلها لا بصور داخلية فيه فليس إدراكه بالانطباع ، أو من
خدعه إذا ختله يعني يدركها من غير استعمال الحيلة و اجالة الرأي لأن ذلك من
خواص خلقه ، و قال الفاضل الشوشري : لا يبعد أن يكون بالجم قال في الصحاح
المجادعة والتخادع المخاصمة فيكون المقصود أنه يدرك من غير تعب كما أنه
يشاء من غير همة ولا يخفى بعده (في الأشياء كلها غير متمازج بها) (١) إذ

(١) قوله د في الأشياء كلها هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود وقد تكلم الناس فيها *

كونه في الأشياء ليس عبارة عن كونه جزءاً منها أو وصفاً لها أو داخلاً فيها و معدوداً من جملتها حتى يكون متمازجاً بها بل عبارة عن إحاطة علمه بها و نفوذه في جميعها ، فهذا السلب قرينة صارفة للظرفية عن حقيقتها إلى مجازها (ولا باين منها) أي ليس بعيداً من الأشياء بالمسافة لتنزُّهه عن المكان ، وليس بعيداً منها بالعلم والإحاطة فيكون تأكيداً لما قبله . وفيه كسر للأحكام الوهمية بتقديس ذاته عن صفات الممكنات (ظاهر لا بتأويل المباشرة) أي لا بمعناها كظهور الجسم والجسمانيات بمباشرة الحواس لها و تناولها إيَّاهها بل بمعنى ظهور وجوده و قدرته بمشاهدة عجائب خلقه و غرايب تديره وهذا السلب أيضاً قرينة لصرف الظاهر عن ظاهره و كذا السلوب الآتية (متجلّ لا باستهلال رؤية) التجليّ الوضوح و الانكشاف ، والاستهلال التبيين يقال : استهلّ الصبيُّ إذا تبينَّ والاستهلال أيضاً الإِبصار قال في المغرب : أهلُّ الهلال واستهلَّ مبنياً للمفعول فيهما إذا أبصر يعني أنه تعالى متبين منكشف لخلقهِ لا بالتبيين والانكشاف الحاصلين من جهة رؤيته . ولا بالإبصار الذي هو الرؤية لتنزُّهه عن ذلك بل لظهوره في قلوب عباده من ملاحظة مصنوعاته حتى اشبهت كلُّ ذرّة من مخلوقاته مرآة ظهر و تجلّى لهم فيها وهم يشاهدونه على قدر استعداد قلوبهم لمشاهدته و تتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعة إِبصار بصائرهم (ناء لا بمسافة أي بعيد من الأشياء لا بمسافة بينها و بينه لأن ذلك من خواص المكانيات بل بذاته المقدسة المفارقة لذوات الممكنات

* كثيراً فمنهم من جعلها أصل التوحيد حتى قالوا ان من لم يكن معتقداً بها لم يكن موحداً حقاً ، ومنهم من أنكرها مطلقاً لأنها توهم الحلول وأزال أمير المؤمنين (ع) هذا الوهم بقوله « غير متمازج بها » و بين أن كونه تعالى في الأشياء لا يستلزم الحلول . ومنهم من أولها بتأويل بعيد ، و بعضهم فرق بين وحدة الوجود و وحدة الوجود والاحصل له . و تكرر هذا المعنى في كلام أمير المؤمنين عليه السلام بعبارات مختلفة و سره أن ذاته تعالى عين حقيقة الوجود ، والممكنات وجودات تعلقية ربطية لاحقيقة لها بذاتها مع قطع النظر عن علتها ، و البحث في ذلك يطول ليس هنا محل تحقيقه . (ش)

المتصفة بعلو الشرف والرتبة لأن رتبته فوق مراتب جميع الموجودات بالشرف والعلية فلا جرم رتبته بعيدة عن رتبته (قريب لا بمدانة) أي قريب من كل شيء لا بالدنو في المسافة بل بالعلم والإحاطة ونفاذ قدرته و حكمه فيه لأن كل شيء حاضر عند ذاته بذاته بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة (لطيف لا بتجسم) أي لطيف لا باعتبار كونه جسماً له قوام رقيق أو حجم صغير أو تركيب غريب وصنع عجيب، أو لالون له لأن كل ذلك من شأن اللطيف المخلوق والله سبحانه خالق ليس بمخلوق بل باعتبار كونه خالقاً للخلق اللطيف، أو باعتبار كونه عالماً بالأشياء اللطيفة مثل البقعة وقواها والذرة وهواها والنملة وصداها (موجود لا بعد عدم) (١) إذ لو كان وجوده بعد عدم كان حادثاً ولو كان حادثاً كان ممكناً ولو كان ممكناً لم يكن واجب الوجود لذاته هذا خلف (فاعل لا باضطراب) (٢) أي لا باضطرابه إلى فعله لأنه فاعل مختار

(١) قوله « موجود لا بعد عدم » اطلاق الموجود على الواجب تعالى حجة صحة توصيفه به و ان لم يكن بعنوان اجراء الاسم وقد ورد هذا الاطلاق في بعض خطب نهج - البلاغة أيضاً . (ش)

(٢) قوله « بالاضطراب » و في نهج البلاغة « فاعل لا بالاضطراب آله » وقال ابن ميثم في شرحه اما أنه فاعل قلانه موجد العالم اما أنه منزّه في فاعليته عن اضطراب آله فلتنزهه عن الآلة التي هي من عوارض الاجسام و قال في شرح خطبة اخرى في الاستدلال على عدم الآلة انه لو كان كذلك لكانت تلك الآلة ان كانت من فعله فاما بتوسط آله اخرى او بدونها فان كانت بدونها فقد صدق انه فاعل لا بمعنى الآلة وان كان فعله لها بتوسط آله اخرى فالكلام فيها كالكلام في الاولى ويلزم التسلسل واما ان لم تكن تلك الآلة من فعله ولم يمكنه الفعل بدونها كان الباري تعالى مفتقراً في تحقيق فعله الى الغير آله . وبالجمله فالاضطراب أقرب من اضطرابه وان كان لا بد من تصحيح هذه الكلمة فالاولى تفسيرها بانه تعالى لم يكن في فعله محتاجاً الى المخلوق كما ان الانسان انما يفعل لاحتياجه و اضطرابه و كل ممكن يفعل شيئاً ليكمل و يصير بحالة أرجح من حاله قبل الفعل فهو فاعل محتاج بخلاف الواجب تعالى ، لان فعله منزّه عن غرض التكميل وبعبارة اخرى يفعل لانه كامل لان يكمل وكماله سبب فعله لا فعله سبب كماله . (ش)

لاموجب ، أولا باضطرابه في فعله إلى الآلة إذ فعله بمجرّد الإرادة والمشية (مقدّر لبحركة) . كما يفتقر غيره في تقدير أفعاله و صناعه إلى الحركة الذّهنية و البدنية ليعلم وجه صحتها و كمالها ، و ذلك لأنّ الحركة إنّما تعرض للجسم الجسمانيّات والله سبحانه منزّه عن الجسميّة و عوارضها (مريد لا بهمة) أي مريد للأشياء لا بهمة النفس وهي اهتمامها بالأمور و ترديد عزمها عليها مع الهمّ والغمّ بسبب قوتها مأخوذة من الهممة وهي ترديد الصوت الخفي و هو سبحانه منزّه عنها (سميع لا بآلة) وهي الأذان والصماخان والقوّة الكائنة تحتها لتعالیه عن الآلات الجسمانيّة بل سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات فهو نوع مخصوص من العلم باعتبار تعلّقه بنوع من المعلوم (بصير لا بأداة) لظهور أنّ المفتقر إلى المعونة بالأداة ممكن فلا يكون واجب الوجود و لأنّه تعالى خالق الأداة فيمتنع عليه الحاجة إلى الاستعانة بها (لا تحويه الأماكن) لبراءته عن الجسميّة ولو احقها ، و كلّ ما كان كذلك فهو برىء عن الممكن و لواحقه من الحواية و غيرها (ولا تضمّنه الأوقات) لأنّ الأوقات أجزاء الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم المتأخّر وجوده عن وجوده تعالى . فكان وجود الزمان والوقت متأخراً (١) عن وجوده تعالى بمراتب فلم يصدق تضمّن الأوقات لوجوده تعالى

(١) قوله و فكان وجود الزمان والوقت متأخراً ، فما أسخف قول من أثبت زماناً غير متناه قبل أن يخلق الله العالم و زعم أن معنى الحدوث تقدم الزمان الذي ينتزع من وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم، بل الحق أن الزمان والجسم المتحرك كل مع الآخر لا يعقل وجود زمان قبل وجود الجسم ولا يصح أن يقال كان زمان لم يكن فيه جسم بل كان الله وحده، و قال الشارح ابن ميثم - قدس سره - بعد ذكر أن الزمان من لواحق الحركة فكان وجود الزمان والوقت متأخراً عن وجوده تعالى بمراتب من الوجود فلم تصدق صحبة الاوقات لوجوده ولا كونها ظرفاً له و الا لكان مفتقراً الى وجود الزمان فكان يمتنع استغناؤه عنه لكنه سابق عليه فوجب استغناؤه عنه نعم قد يحكم الوهم بصحبة المجردات للزمان و معيته لها حيث يقيسها الى الزمانيات اذ كان لا يعقل المجردات الا كذلك انتهى. و قد سبق منا في التعليقات السابقة شرح أكثر . (ش)

ولم يصح كونها ظرفاً له وإلا لكان مفتقراً إلى وجود الزمان فكان يمتنع استغناؤه عنه لكنه سابق فوجب استغناؤه عنه (ولاتحدّه الصفات) إذ ليس له صفات زائدة فيحدّه العقل بتحديدها وإحاطته بها، وكل ما اعتبره من صفاته فهو داخل تحت الإمكان لاسبيل له إلى ساحة ذاته (ولاتأخذّه السنات) لأن السنة، وهي مبدء النوم وفتور يتقدّمه، حال يعرض الحيوان من أجل استرخاء أعصاب الدماغ بسبب تصاعد رطوبات الأبخرة وهو سبحانه منزّه عن ذلك.

(سبقت الأوقات كونه) لأنه خالق الأوقات فوجب أن يتقدّمها وجوده (والعدم وجوده) أي سبق وجوده عدم الممكنات لأن عدمها لكونه ممكناً بالذات مستند إلى عدم الداعي إلى إيجادها المستند إلى وجوده تعالى سابقاً على عدمها أو سبق وجوده على عدمه لأن وجوده لما كان واجباً لذاته كان عدمه ممتنعاً لذاته فكان وجوده سابقاً على عدمه لا لتحقيق عدمه و سبق وجوده عليه بل لأنّ له وق العدم له محال بالذات بخلاف سائر الموجودات، فإن كلّها لما كانت محدثة كان عدمها سابقاً على وجودها (١) ولو كان بعضها قديماً (٢) كما زعمه طائفة من

(١) قوله ولما كانت محدثة كان عدمها سابقاً، مأخوذ من شرح ابن ميثم (قدس سره) بتصرف فيه أوهم التناقض قال ابن ميثم: بيانه أنه تعالى مخالف لسائر الموجودات الممكنة فإنها محدثة فيكون عدمها سابقاً على وجودها ثم إن لم يكن كذلك وجودها وعدمها بالنسبة إلى ذواتها على سواء كما بين في مظانه. ولها من ذواتها أنها لا تستحق وجوداً ولا عدماً لذواتها وذلك عدم سابق على وجودها فعلى كل تقدير فيكون وجودها مسبقاً بعدم بخلاف الموجود الأول جلت عظمته فإنه لما كان واجب الوجود لذاته كان لما هو هو موجوداً فكان لحق عدم له محالاً فكان وجوده سابقاً على عدمه المعتبر لغيره من الممكنات آه. (ث)

(٢) قوله ولو كان بعضها قديماً، يعني لو كان قديماً زماناً كان محتاجاً إلى الواجب أيضاً مع قدمه لكونه ممكناً وقد بينا مراراً أن علة احتياج الممكن إلى العلة هي الإمكان دون الحدود فلا منافاة بين أن يكون شيء قديماً زماناً ومع ذلك مخلوقاً لواجب الوجود معلولاً له تعالى وإنما نسب الشارح إلى البدعة لأن من ألزم بعدم بعض الممكنات استلزم قوله إنكار الواجب تعالى بل لأن الاعتقاد بالحدوث الزماني شيء دل عليه ظواهر الأدلة و*

المبتدعة فلاشبهة في أنه قابل في مرتبة ذاته للوجود والعدم جميعاً مستفيض للوجود من الموجد فيكون وجوده مسبقاً بعدمه اللاحق له في مرتبة ذاته (والابتداء أزل) أي سبق أزاله الابتداء وذلك لأن الأزل عبارة عن عدم الأولية والابتداء وذلك أمر يلحق واجب الوجود لما هو وبسبب الاعتبار العقلي وهو ينافي لحوق الابتداء والأولية لوجوده ، فاستحال أن يكون له ابتداء لامتناع اجتماع التقيضين ، بل سبق في الأزلية ابتداء ما كان له ابتداء وجود من الممكنات و هو مبدؤها و مصدرها .

(بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له) (١) وذلك لأنه تعالى لما خلق المشاعر و أوجدها ذوات شعور و إدراك و هو المراد بتشعيره لها امتنع أن يكون له مشاعر و إلا لكان وجودها إما من غيره وهو محال أمّا أولاً فلا أنه مشعر المشاعر و أمّا ثانياً فلا أنه يلزم أن يكون في كماله و إدراكه محتاجاً إلى غيره وهو محال و إما منه وهذا أيضاً محال لأنها إن كانت من كمالاته كان موجداً لها من حيث

*الخارج عن الالتزام بالطواهر مبتدع ولو كان مستلزماً لانكار المبدء لم يكن مبتدعاً بل كافراً صريحاً فيرجع الكلام الى دلالة الادلة الشرعية على الحدوث الزماني أعني سبق الزمان على وجود الاشياء وقد أنكره الشارح فيما مضى قريباً . وقال لا يمكن تقدم الزمان على الجسم ففي كلامه نوع تناقض فثارة يقول الزمان متأخر عن الحركة المتأخرة عن الجسم و اخرى يقول الزمان متقدم على وجود كل شيء ممكن و كيف يكون الزمان متأخراً عن الجسم و متقدماً عليه معاً . وأما الادلة الشرعية على الحدوث فالمتنبع فيها الناظر بعين بصيرة لا يستريب في ان المقصود منها اثبات الواجب تعالى لاتعبد الاعتقاد بالحدوث الزماني والشارح (رحمه الله) صرح هنا بأن الحدوث الذاتي يكفي في الاحتياج فلا بد اما أن يقول المراد من الحدوث في الادلة الشرعية الحدوث الذاتي أو يلتزم بان علة احتياج الممكن حدوثه لا مكانه أو ينكر نموذبا لله علم الائمة عليهم السلام بما لا يخفى على أصاغر الطلبة و نحن في غنى عن تفصيل هذا البحث بما سبق . (ش)

(١) قوله و بتشعيره المشاعر أن لا مشعر له ، سيجيء انشاء الله كلام في ذلك في بعض الخطب الآتية . (ش)

أنه فاقد كمال فكان ناقصاً بذاته وهو محال وإن لم يكن من كمالاته كان إثباتها له نقصاً لأن الزيادة على كمال نقص فكان إيجادها له مستلزماً لنقصانه وهو أيضاً محال (وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له) أي بإيجاده المهيئات الجوهرية وجعلها جواهر في الأعيان عرف أنه ليس بجوهر ولا مهية جوهرية إذ هي مهية إذا وجدت (١) في الخارج لم تقتصر في وجودها العيني إلى موضوع ، ولا خفاء في أن وجودها زائد عليها ، وليس وجود الواجب زائد عليه ، بل هي عين ذاته الحقّة الأحديّة من كلّ جهة ، فلا يكون له مهية جوهرية (و بمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضدّ له) يعني بجعله بعض الأشياء ضدّاً لبعض كالحرارة والبرودة (٢) والرطوبة واليبوسة والسواد والبياض والنور والظلمة إلى غير ذلك ممّا لا يحصى عرف أن لا

(١) قوله « اذ هي مهية اذا وجدت » حمل الشارح (رحمه الله) الجوهر في كلام أمير المؤمنين (ع) على مصطلح الفلاسفة ولا ريب أن اصطلاحهم متأخر عن زمانه (ع) ولا يجوز حمل الفاظ الكتاب والسنة على اصطلاح أرباب الفنون الذي لم يكن معروفاً في عهدهم و ليس هذا خاصاً باصطلاح الفلاسفة بل يعم اصطلاحات الفقه والحديث وغيرهما أيضاً والاقرب أن يحمل الجوهر على الذات المحدودة والمهيئات المتميزة و يكون المراد كونه تعالى عين حقيقة الوجود المطلق كما ذكره الشارح أخيراً لان اطلاق الجوهر في كلام العرب على المهيئات والحقائق المعينة غير عزيز ، ثم ان الجعل كما يتعلق بالوجود أصلاً وبالذات يتعلق بالمهية ثانياً و بالعرض تبعاً لجعل الوجود فيصح نسبة تجهير الجواهر اليه تعالى ، و أما ما نقل من بعض الحكماء ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها فليس مراده نفي الجعل مطلقاً بل نفي الجعل اولاً وبالذات . (ش)

(٢) قوله « كالحرارة والبرودة » ربما يشوهم أن التضاد بين الحرارة والبرودة ذاتي غير مجعول كسائر المتضادات فكيف نسب جعله اليه تعالى؟ والجواب أنه تعالى خلق الحرارة والبرودة و أمثالهما فتعلق خلقه بلوازمها كما ينسب الاحراق الى من يشعل النار و من قال أن اللوازم غير مجعولة أراد بذلك جملاً مستقلاً بعد جعل الملزومات لان نفي الجعل مطلقاً ولا تفويض جعل شيء الى غيره ، و سيجيء الكلام في دلالة ذلك على نفي الضد له تعالى ان شاء الله ، والكلام في حمل الشارح الضد على الاصطلاح الفلسفي ما مر . (ش)

ضدّ له تعالى لأنّه الخالق للأضداد ، فلو كان له ضدّ لكان خالقاً لنفسه و لضدّه
و هو محال لأنّ الضدّين هما الأمران اللذان يتعاقبان على محلّ واحد ويمتنع
اجتماعهما فيه فلو كان بينه وبين غيره تضادّ لكان محتاجاً إلى محلّ يحلّ فيه وهو
محال (و بمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له) (١) لأنّه تعالى لمّا كان خالقاً
للمقارنات و مبدء المقارنة بينهما لم يجز أن يكون له قرين و إلّا لكان خالقاً لنفسه
و لقرينه وأنّه محال ، و لأنّ المقارنة من باب الإضافة والمضاف من حيث هو
مضاف كان وجوده متعلّقاً بوجود الغير ، فلو كان للواجب قرين كان وجوده متعلّقاً
بوجود قرينه فلم يكن واجب الوجود هذا خلف (ضادّ النور بالظلمة) تأكيدي لقوله
و بمضادّته بين الأشياء و تقرير له و في كونها ضدّين خلاف بين العلماء مبنيّ
على كون الظلمة أمراً وجوديّاً أو عدميّاً والأقرب أنّها أمر وجوديّ مضادّ
للنور على أنّه لو كان أمراً عدميّاً فالظاهر أنّها عدم الملكة لا عدم صرف فجاز
أن يطلق عليها أنّها ضدّ للنور مجازاً (٢) (واليبس بالبلل) اليبس بالضمّ مصدر و
بافتح اليابس والثاني هنا أنسب بقرينة مقابلته مع البلل و هو بالتحريك ما فيه
الندى والرطوبة وهما متضادّان باعتبار اتصافهما باليبوسة والرطوبة وقد يستعملان
للكناية عن الشدّة والرّخاء لأنّ اليبوسة مستلزمة للجذب و البلاء و الرطوبة
مستلزمة للخصب والرّخاء ، كما صرح به الزمخشري في الفائق ، و بين هذين
المعنيين أيضاً تضادّ (والخشن باللين) الخشن بفتح الخاء و كسر الشين و اللين
بافتح والتشديد وقد يخفّف متضادّان باعتبار الخشونة واللين بالكسر و السكون
(والصرد بالحرور) الصرد بفتح و السكون البارد فارسي معرّب والحرور بالفتح
الريّح الحارّة وهي بالليل كالسموم بالنهار ، و قال أبو عبيدة: الحرور بالليل وقد

(١) و بمقارنته بين الأشياء مراده (ع) بقرينة مقابلته للضد ما لا يمتنع اجتماعها. (ش)

(٢) قوله و ضد للنور مجازاً ، كلام الشارح مبني على أن الضد في لغة العرب مرادف
له في اصطلاح الفلاسفة والا فكل معنيين لا يجتمعان ضدان حقيقة في اللغة و ان كان أحدهما
عدمياً . (ش)

يكون بالنهار والسموم بالنهار وقد يكون بالليل وهما أيضاً متضادان باعتبار اشتمالهما على البرودة والحرارة .

(مؤلف بين متعادياتها) مؤلف بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو مؤلف، وهو الموافق لما في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام . وفي بعض النسخ مؤلفاً بالنصب على أنه حال عن فاعل ضاد والمقصود أنه تعالى ألف بقدرته الكاملة بين العناصر الأربعة (١) فإن كیفیاتها المتضادة يجتمع بقدرته و تنكسر سورة

(١) قوله (بين العناصر الاربعة) العنصر هو الجسم البسيط الطبيعة التي لم يبين قابلية انحلالها الى طبيعتين مختلفتين وكان يزعم القدماء من اليونانيين وغيرهم أن العنصر واحد اما ماء و اما هواء أو غيرهما، ثم اتفق رأيهم على تربع العناصر وتبين عند المتأخرين ان العناصر الاربعة المعروفة كلها مركبة من عناصر أخرى وكان جماعة منهم يعتقدون ان عدد العناصر خمسون ثم انكشف لديهم كونها أكثر حتى انتهى عددها في زماننا الى قريب من مائة عنصر، ولادليل على الحصر مطلقاً و يظهر في كل زمان عنصر لم يكن معلوماً للسابقين ولا طعن عليهم في ذلك لان العلم يزيد والانسان ناقص وكلما كان عدد العناصر فلاريب أن كل واحد منها يفعل و ينفع و يؤثر ويتأثر فما هو شديد التأثير يوصف بالحرارة وان كان بارداً في الحس في عرف الاطباء كالخردل والفلفل و في مقابله بارد بالقوة و ما ينفع سريعاً يوصف بالرطوبة و ان لم يكن مبلولاً كالهواء و مقابله باليبوسة و هذه الكيفيات الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شاملة لجميع العناصر وان كانت مائة والمزاج حاصل من انفعال العناصر بعضها من بعض و كسر سورة خاصة كل بضدها و المزاج شيء دوعي بالناية الالهية والحكمة المثقنة في توليد المواليد بحيث تحبر فيه أفكار أولى الالباب كلما تعمقوا فيه انكشف لهم حكمة لم يكن منكشفة قبله و مصلحة لم يظلموا عليها فلو تفكرت في مزاج الدم مثلاً في الانسان أو مزاج اللحم في كل واحد من اعضاءه والمصلحة في كل واحد من عناصر كل عضو ووجه الاحتياج اليها لتبين ذلك معنى قول أمير المؤمنين (ع) « مؤلف بين متعادياتها ولا حاجة بنا ولاعناية للحكماء أيضاً بعدد العناصر و انها خمسون أو أكثر أو أقل بل الفرض اثبات البساطة والتركيب والمزاج و حصول المواليد و انما يهتم بالعدد أصحاب الصناعات والمنحرفون في حرفهم وصناعاتهم والاطباء في معالجاتهم لالافلاسفة والمتكلمون في اثبات*

كل واحد منها بالآخر ، فتحصل كيفية متوسطة هي المزاج ، وبين الأرواح اللطيفة التي لا تحتاج في ذاتها إلى مادة أصلاً ، وبين الأبدان الكثيفة بإيجاد الربط والملائمة بينهما و بين القلوب المتعادية كما قال : « و ألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم » إلى غير ذلك مما لا يخفى على المعتبر (مفرّق بين متدانياتها) « مفرّق » أيضاً بالرفع ، وفي بعض النسخ بالنصب ، يعني هو المفرّق بين المتدانيات والمنتسابات كما فرّق بين كل واحد من العناصر و بين جزئه المأخوذ لغرض التركيب مع التناسب بين الجزء والكل في الطبيعة والكيفية و بين الأرواح والأبدان و بين أجزاء الأبدان بعد تدانيها و تقاربها بالموت والإفناء و بين قلوب متدانية لأمر مشترك بينهما كما قال « تحسبهم جميعاً و قلوبهم شتى » و بين أشياء متدانية بالأجناس والأأنواع والأشخاص والحدود والأقذار والغرايز والصفات والخواص والآثار إلى غير ذلك مما يظهر على المتأمل (دالة بتفريقها على مفرّقها وبتأليفها على مؤلفها) دالة حال من المتدانيات المتفرقة والمتعاديات المتألّفة يعني دلّت تلك المتدانيات والمتعاديات بسبب التفريق والتأليف الواقعين فيها على وجود مفرّقها و مؤلفها و صفاته مثل العلم والقدرة والحكمة (١) والتقدير والتدبير فإنّ تفريق أجزاء العناصر

* العناية الإلهية والحكمة الربانية وكلما ذكروه في العناصر الأربعة ثابت وان تكررت حتى سارت مائة . (ش)

(١) « مثل العلم والقدرة والحكمة » لا يقدر الإنسان على احصاء ما ضمنه أمرجة المواليد من الحكم والمصالح المختلفة كلما تكثرت الوسائل والتجارب و تنبع الموجودات بانحاءها ولا بد أن يعترف بعلم من ألف بين متعادياتها و قدرته و حكمته ، وأشرنا إلى مزاج الدم في الإنسان كيف ركب الصانع من جزء مايع و حيوانات صغيرة غواصة وقال أصحاب التجربة ان في بدن الإنسان نحو جزء من ثلاثة عشر جزءاً من وزنه من الدم وفي كل ميليمتر مكعب منه نحو خمسة ملايين جرثومة حمراء صغيرة وستة عشر ألف جرثومة بيضاء وكلها غواصة في مائع يحنوى على قريب من نصفه جسماً بخارياً هوائياً وأملاحاً ودسومة وغير ذلك كلها لخاصة فيها و مصلحة يترتب على وجودها و علم الخالق أن سلامة بدن *

منها مع وجود الدّاعي إلى الاجتماع (١) والالتصاق ، و تأليف تلك الأجزاء مع وجود الدّاعي إلى الافتراق من أعظم الدلائل الدّالة على ما ذكر ، وكذا تفريق الأشياء المتدانية بأجناسها وأنواعها وأشخاصها وحدودها وحقيقتها وأشكالها و صفاتها ومقاديرها وغرايزها وأخلاقيها كما هي في نظام الوجود دليل واضح على ذلك و كذا تأليف الأرواح بالأبدان مع كمال المعاداة بينهما بحسب الذات و الصفات واللّطافة والكثافة وإحداث الملايمة بينهما وتخصيص كلّ نفس ببدن من الأبدان على وجه تشتغل بتدبيره وإصلاحه واستعماله فيما يعود إليه من المصالح والمنافع على النظام الأقصد والطريق الأرشد ، ثمّ التفريق بينهما بقطع الملايمة وإزالة الارتباط دليل قاطع على ذلك وقس على ما ذكرنا سائر التفريقات و التّأليفات الواقعة في هذا العالم (و ذلك قوله تعالى «ومن كلّ شيء خلقنا زوجين (٢)»

* الانسان انما تتوقف على وجود تلك العناصر في الدم بحيث لو زاد على ذلك أو نقص أوجب أمراضاً هائلة ففى دم الانسان ثلاثة الى خمسة غرامات من ملح الطعام مثلاً و للدم خاصية التسريع بالنسب في الرية ودفع الادخنة وهذه الخاصية من المزاج الذي اختار له الخالق بقدرته وحكمته فلو لم يكن الدم مركباً من عناصره المشخصة بالمقادير المحدودة لم يكن لجراثيمه أخذ النسب الذي هو المدة في تركيب الروح الحيواني و يستعمل الاطباء كثيراً تجزئة الدم و تميز المواد فيه في تشخيص الامراض و ما هذا الا لان زيادة بعض العناصر او نقصه فيه مضر بصحة البدن فيعرف منه حكمة الخالق فيه وفي كل شيء غيره و مثله . (ش)

(١) قوله ومع وجود الداعي الى الاجتماع ، أراد بالداعي السبب ولا يخفى أن أكثر العوام يطلبون دليل وجوده تعالى في الامور النادرة المخالفة للعادة كانه لا يحتاج اليه تعالى في الوقائع المتعادية مثلاً نبات الشجر من البذر معتاد لا ينسب اليه تعالى وأما ان نبات من الحجر مثلاً فهو من الله ولا يجوز أن يحمل عليه كلام امير المؤمنين وع ، لان كل شيء من الله و انما يستدل عليه باحكام الصنع و نظام الوجود كما قال الشارح وكما هي في نظام الوجود . (ش)

(٢) قوله و من كلّ شيء خلقنا زوجين ، هذا في الحيوانات ظاهر للامة وفى *

لعلكم تذكرون) أي ذلك المعنى المذكور أعني وقوع التأليف والتفريق في الأشياء و دلالتها على وجود المؤلف والمفرق الصانع لهذا العالم مفاد هذه الآية الشريفة ومضمونها أمّا أوّلاً فلما ذكره بعض المفسرين من أن المقصود أنه تعالى خلق كل جنس من أجناس الموجودات نوعين وهما زوجان لأن كل واحد منهما مزدوج بالآخر كالذكر والأنثى ، والسواد والبياض (١) والنور والظلمة ، والليل والنهار ،

في النباتات ثابت بالتجربة للعارفين بهذا الشأن إذ تحقق لديهم ان في كل نبات ذكرًا و أنثى والذكر يفتح الأنثى و كان يسمى في النخل تأبيراً و في ماسواها يفتح بالرياح الحاملة لطيفة ذكران النبات الى اناتها و أما في سائر الموجودات فيستدل عليه بحجة و هي أن افاضة الصور الحادثة على المواد متوقفة على حصول الاستعداد لها اذ معلوم أن كل شيء اذا خلى و طبعه ولم يؤثر فيه شيء من الخارج بقي على ما هو عليه أبداً فلو بقي التراب من غير أن يؤثر فيه حرارة أو برودة أو ماء أو نار أو أى قوة أخرى بقي تسراباً لم يستحل الى شيء آخر نبات أو معدن أو حيوان و يتوقف استحالته على تأثير مؤثر فيه حتى يتغير أى حتى يحصل له استعداد للصورة الكمالية الجديدة و يسمى في عرفهم بالامكان الاستعدادى وقالوا كل حادث في مادة متوقف على سبق استعداد ولا يمكن ذلك الا بوجود مؤثر في منائر والمؤثر بمنزلة الذكور والمنائر بمنزلة الاناث اللوهم الا في المبدعات التي استعدادها حاصل لها من خالقها ولا بد من الانتهاء اليها لان قوله تعالى «من كل شيء خلقنا زوجين» لا يشمل نفس الزوجين مطلقاً لان كل زوج لو كان من زوجين و كل واحد منهما من زوجين أيضاً لزم التسلسل فهو بمنزلة أن يقال من كل شيء خلقنا زوجين الا نفس الزوجين فكل شيء انما يحصل من زوجين لتحصيل الاستعداد الى أن ينتهى الى ما يكون الاستعداد حاصله من غير توقف على تأثير و تأثير وتغير من حال الى حال و يسمى مبدعاً . والمبدعات عناصر مركبة كل واحد منها من مادة و صورة نوعية و جسمية بل كل شيء سوى الله تعالى زوج تركيبى له ماهية و وجود (ش) (١) قوله « والسواد والبياض » والمناقشة في بعض هذه الامثلة غير ضارة باصل المقصود والفرض ان هذه الامور المتضادة مؤثرة في تحصيل الاستعداد للمواد حتى تنهيا لقبول الصورة الكمالية فالنور مؤثر لدفعه الظلمة عن بعض المواد و جرب ان النباتات لا تنمو في الظلمة و بعض الحشرات لاتولد في النور المحض فالظلمة مؤثرة فيها بدفعها النور عنها والحرارة مهيئة لبعض المواد حيث لاتقبل الصورة الكمالية الا بالحرارة كبعض*

والحار والبارد ، والرطب واليابس ، والسماء المرفوعة ، والأرض الموضوعة ،
والشمس والقمر ، والثوابت والسيارات ، والسهل والجبل ، والبر والبحر ،
والصيف والشتاء ، والجن والإنس ، والعلم والجهل ، والشجاعة والجبن ، والوجود
والبخل ، والإيمان والكفر ، والسعادة والشقاوة ، والحلاوة والمرارة ، والصحة
والسقم ، والغنى والفقر ، والضحك والبكاء ، والفرح والغم ، والحيوة والموت ، إلى
غير ذلك مما لا يحصى و فائدة هذا التفريق دلالتهم على التذكير بأن هذه الأشياء
موجداً وأن موجدَهُ واحد إذ التعدد والانقسام والأزواج من خواص الممكنات .
و أمّا ثانياً فلأن كل شيء سواء زوج تركيبي من الذّات والوجود الزائد
عليها مثلاً وانحلاله إليهما وكل واحد منهما مزدوج بالآخر وزوج لصاحبه
وهما زوجان والتفريق بينهما مع كونهما متقاربين في قبول الإمكان والمجسولية
بجعل هذا شيئاً وذاك شيئاً آخر ثم التآليف بينهما بجعل الثاني عارضاً لـ الأول
تحصيلاً لتحقيقه في الخارج مذكراً واضح و دليل قاطع على وجود الصانع المفرق
والمؤلف بينهما لضرورة أن الذّات القابلة للوجود الزائد عليها ليس التفريق

الحيوانات وبيض الدجاج لا تنفك عن الفراريج الاحتفاظها مدة في حرارة ثابتة وهكذا
كل شيء حاصل من مدافعة الأمور المتضادة بعضها بعضاً والحكم والمصالح التي روعيت بعناية
الصانع الحكيم في هذا التفريق والتآليف دالة على حكمته وعلمه وقدرته . و زعم بعض
الجهلة ان الاستدال بجمع المتضادين من جهة خرق العادة وذلك لانهم يظنون الطبيعة و
المادة شيئاً و ارادة الله و مشيئته شيئاً مضاداً لهما فان رأوا الاشياء جارية على مجرى العادة
كالنار تحرق والماء يسيل الى المنحدر لم ينسبوا فعلهما الى الله تعالى الا بالمجاز والتخيلة
والتفويض وان رأوا النار صارت برداً و سلاماً ، والماء جرى الى فوق نسبوه الى الله تعالى
وزعموا أن الجمع بين المتضادين بمعنى تركيب شيء من الثلج والنار مثلاً بحيث لا يطفئ
النار ولا يذاب الثلج والحق أن جميع افعال الطبايع ومجاري المادات بمشيئة الله تعالى و
ليست ارادته ضداً للطبيعة ولا الطبيعة ضداً لارادته تعالى ولا مؤثر في الوجود الا هو سواء كان
على مجرى العادة أو غيرها . (ش)

(١) قوله «والغريزة الطبيعية التي طبع عليها الأشياء» و لعل الغريزة أعم من الطبيعة المصطلحة فان الاولى تشمل غرائز الحيوانات على ما مثل به الشارح كالشجاعة للإسد والطبيعة فى اصطلاح الحكماء فى أكثر الامر تختص بما يصدر عنه الفعل على نهج واحد من غير شعور وأما بيان شهادة الغرائز بنفيها عن المبدء فقد قال صدرالحكماء المتألهين (قدس سره) كل أمر وجودى يتحقق فى الموجودات الامكانية فنوعه و جنسه مسلوب عنه تعالى و لكن يوجد له ماهو أعلى وأشرف منه أما الاول فلتعاليه عن النقص وكل مجمول ناقص والالم يكن مفترأ الى جاعل وكذا مايساويه فى المرتبة وآحاد نوعه كأفراد جنسه . و أما الثانى فلان معطى كل كمال ليس بفاقد له بل هو منبعه و معدنه وما فى المجعول رشحه وظله فهو سبب حانه ذات الذات ووجود الوجودات و حقيقة الحقائق وعلم العلوم الى آخر ما قال. وقد نقله عنه المجلسي (رحمه الله) بعنوان بعض الافاضل و نقل جملة من عباراته السابقة عليه واللاحقة ، وربما يورد هنا شك وهو أنه ما الفرق بين هذه الامور وبين الصفات التى تثبت له تعالى وكيف يصح أن يقال بتشعيरे المشاعر عرف أن لامشعر له وبتجهيره الجواهر عرف أن لاجوهر له و بتفزيره الفرايز علم أن لاغريزة له الى غير ذلك ولايصح أن يقال بتعليمه العلماء عرف أن لاعلم له وبتقديره القادرين عرف أن لاقدرة له ويظهر جوابه من كلام صدر المتألهين (قدس سره) ويوجه تركيب هذه الحججة نظير تركيب قياس المساواة فيقال ألف مساو ا دب، ودب، مساو ادج، فالف مساو ادج، ولايقال ألف نصف دب، ودب، نصف دج، فألف نصف دج، لان الحججة*

يرجع إلى ذي الحال أو إلى الغرائز ، والمراد بتعزيز تلك الغرائز إيجادها في الأشياء على سبيل الاستعارة التحقيقية للمشابهة بينها وبين العود الذي يركز في الأرض من جهة الغاية ومن جهة المبدء فكما أن العود يثمر ثمراً منتعماً به كذلك الغرائز تثمر الآثار الموافقة لنظام العالم كقوة التعجب و الضحك والادراك للإنسان والشجاعة للأسد والجبن للأرنب والمكر للثعلب (١) إلى غير ذلك ممثلاً

*تكمّل بمقدمة مطوية كلما صحت انتج القياس وكما لم تصح لم تنتج وهي مساوي المساوي مساو وهي صحيحة ونصف النصف نصف ليست بصحيحة وهكذاها بنشيره المشاعر عرف أن لا مشعر له وهو كلام أمير المؤمنين (ع) صحيح. وبتعليمه العلماء عرف أن لا علم له غير صحيح لأن هنا مقدمة مطوية صحيحة في الأول وغير صحيحة في الثاني، وهي أن المشعر ليس إلا مخلوقاً لذاته وعدم تصور مشعر يكون واجب الوجود وهذا صحيح ولا يصح أن العلم ليس إلا مخلوقاً ولا يتصور علم يكون عين ذات الواجب وسيأتي إن شاء الله لذلك تنبيه في شرح حديث حارث الأعور. (ش)

(١) قوله «والمكر للثعلب» هذه الغرائز في الحيوان تارة تسمى فطناً وأخرى الهاماً وأخرى جبلة وفي توحيد المفضل: «فكر بامفضل في الفطن التي جعلت في البهائم لمصلحتها بالطبع والخلفة لطفاً من الله عز وجل لهم لئلا يخلو من نعمه - جل وعز - أحد من خلقه لا يقبل وروية - إلى أن قال - والثعلب إذا أعوزه الطعم تماوت و نفخ بطنه حتى يحسبه الطير ميتاً فاذا وقعت عليه لثنته وثب عليها فأخذها فمن أعان الثعلب المديم النطق والروية بهذه الحيلة الأمن توكل بتوجيه الرزق له من هذا وشبهه» وفي ذلك الكتاب أيضاً وانظر إلى الدجاجة كيف تهيج لحض البيض والتفريخ وليس لها بيض مجتمع ولا وكر موطن بل تنبت وتنفخ وتقوى وتمتنع من الطعم حتى يجمع لها البيض فتحضنه وتفرخ فلم كان ذلك منها الاقامة النسل ومن أخذها باقامة النسل ولاروية ولا تفكر لولا أنها مجبولة على ذلك ، وفيه أيضاً وثم صار الطائر السابح في هذا الجو يقعد على بيضه فيحضنه اسبوعاً وبعضها اسبوعين وبعضها ثلاثة اسابيع حتى يخرج الفرخ من البيضة ثم يقبل عليه فيزقه الريح لتنسج حوصلته للغذاء ثم يربيه و يغذيه بما يمش به فمن كلفه أن يلقط الطعم ويستخرجه بعد أن يستقر في حوصلته و يغذوه فراخه ولاي معنى يحتمل هذه المشقة وليس بسدى روية ولا تفكر ولا يأمل في فراخه ما يأمل الإنسان في ولده من العز والرغد وبقاء الذكر*

يعلم ولا يعلم من آثار طبائع هذا العالم وخواصها فدانت تلك الأشياء بسبب الغرائز المركوزة فيها والطبائع المغروزة فيها أن لا غريزة لمغرز تلك الغرائز وموجدتها ضرورة أن ذات الخالق الواجب بالذات مغايرة لذوات المخلوقات غير مشابهة بغرايزها المخلوقة وإلا لكان هو ممكناً مخلوقاً مثلهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (مخبرة بتوقيتها أن لا وقت لموقيتها) (١) يعني أن الله تعالى قدراً لأشياء بالعلم

* إلى آخره - و من ذلك كله تعرف أن الغريزة ومرادفاتها معان أخذت فيه قيد لا يمكن اثباته لواجب الوجود وهذا القيد صدور فل أعظم وأحكم من علم الفاعل وقدرته وجل الحق تعالى من أن يصدر عنه فعل لم يتعلق به علمه وقدرته فليس فيه غريزة (ش)

(١) قوله « أن لا وقت لموقيتها » نفى الزمان عن الواجب تعالى متواتر في الروايات موثق بالدلائل العقلية والحجج البرهانية وقد مر نبذة منها وبذلك يعلم أنه لا يمكن اثبات زمان بين وجود الواجب وأول الصوادر عنه ولا يصح أن يقال مضى زمان كان فيه واجب الوجود وحده ولم يكن شيء من المخلوقات ولأن يقال عدم الممكنات مقدم زماناً على حدوثها وقد حكى العلامة المجلسي (رحمه الله) في المجلد الرابع عشر من بحار الأنوار تصريحات من العلماء ومؤكداً لذلك منها ما عن المحقق الطوسي قال: والعقل كما يأبى عن الطلاق التقدم المكاني كذلك يأبى عن إطلاق التقدم الزماني بل ينبغي أن يقال أن للبارئ تعالى تقدماً خارجاً عن التسمين وإن كان الوهم عاجزاً عن فهمه. وعنه أيضاً: أزليته تعالى اثبات سابقة له على غيره ونفى المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان أو الدهر أو السرمد في بيان الأزلية فقد ساق منه غيره في الوجود، ونقل عن الكراچكي بعد نفى كون تقدم واجب الوجود على المخلوقات بالرتبة أنهم لم يجدوا مهرباً من القول بتقدم القديم في الوجود التقدم المفهوم المعلوم الذي يكون أحدهما به موجوداً والآخر معدوماً ولسنا نقول أن هذا التقدم موجب للزمان لأن الزمان أحد الأفعال والله تعالى متقدم جميع الأفعال وليس أيضاً من شرط التقدم والتأخر في الوجود أن يكون ذلك في زمان لأن الزمان نفسه قد يتقدم بعضه على بعض ولا يقال أن ذلك مقتضى لزمان آخر. وقال أيضاً: لو قلنا أن بين القديم وأول الأفعال أوقاتاً بالحقيقة لناقضاً ودخلنا في مذهب خصمنا نعوذ بالله من هذا. وعن أبي القاسم البلخي لا يطلق القول بأن بين القديم وأول المحدثات مدة ونقول أنه قبلها بمعنى أنه تعالى *

الأزلي وربط كل ذي وقت بوقته بحيث لا يتأخر المتقدم ولا يتقدم المتأخر
ففي تخبر بسبب كونها موقته أن لا وقت لموقتها لامتناع تشبيهه بخلقه وارتباط
وجوده بوقت وافتقاره إلى الموقت، وسبق العدم على وجوده (حجب بعضها عن
بعض) (١) أمّا تحقق الحجاب بين المحسوسات بعضها عن بعض وبين المحسوسات
والحواس فظاهر وأمّا تحققه بين المعقولات والعقل ويسمى ذلك الحجاب بالحجاب
العقلي فلأن كثيراً من الأمور المعقولة لا يدركه العقل أصلاً ولا يصدق بوجودها
أبداً لعدم ارتباطها بما أدركه أو لبعد ارتباطها عنه أو لخفائها و غاية دقتها (ليعلم
أن لا حجاب) أصلاً (٢) لاحتسني ولا عقلي (بينه وبين خلقه) يمنعهم من مشاهدة

* كان موجوداً ثم وجدت. وعن المفيد (رحمه الله) الزمان اسم يقع على حركات النك فلذلك لم
يكن الفل محتاجاً في وجوده إلى وقت ولا زمان وعلى هذا القول سائر الموحدين. ونقل عن
أبو لوجيا كلاماً ارتضاه: لا بد لليلة أن يكون قبل المعلوم فينهم المتوهم أن القبلية هي
الزمان وليس ذلك كذلك ونقل في خلال ما سبق أموراً يوهم مناقضتها للاحاجة بنا إلى
ذكره ورده. وبالجملة فالحدوث الزماني بمعنى كون وجود الحادث الأول بعد عدمه
زماناً باطل ولعل من تلفظ بالحدوث الزماني أو بكون الزمان سابقاً على كل موجود أراد
بكلامه غير ما يدل عليه لفظه ولم يستطع التعبير عن غرضه. (ش)

(١) قوله هو حجب بعضها عن بعض الزمان والمكان كلاهما حاجبان والمناسبة بين
الحجاب والزمان حيث ذكره بعده أن الزمان علة للحجاب والواقع في زمان معين لا
يعلم ما في الماضي والمستقبل وكذا الواقع في مكان لا يعلم ما في مكان آخر وأما واجب
الوجود وما خلقه لافى زمان ومكان، فإن نسبة جميع الأزمنة والامكنة إليهم واحد و
نفس الانسان باعتبار جسمانيته محجوبة كسائر الجسمانيات فانه لا يمكن لها الاطلاع على
الغائبات بخلاف ذاتها المجردة ألا ترى أن الانسان في النوم أو في الرياضات اذا تخلى

بنفسه وانصرف من عالم الطبيعة إلى باطنه قد يرى الامور الغائبة والمستقبله. (ش)

(٢) قوله لا يعلم أن لا حجاب أصلاً، هذه العبارة وما شابهها تدل دلالة واضحة على
صحة الاعتماد على الأدلة العقلية الحكمية ووجوب التفكير فيها لان دلالة كون الممكنات
محجوبة بعضها عن بعض على عدم الحجاب بينه تعالى وبين خلقه متوقفة على مقدمات نظرية

وجوده والتصديق بثبوته وإلا لكان مشابهاً بخلقه في الاحتجاب و ذلك باطل لا ممتنع
المشابهة و لظهور نور وجوده في كل ذرة من الموجودات وارتباط إشراق جوده بكل

* لا يهتدى إليها الظاهريون بمجرد مطالعة الألفاظ وفهم مدالها لثبوتها وعرفاً ومثلاً أقول (ع)
و بتشعيره المشاعر عرف ان لا يشعر له و غيره من أمثاله قال العلامة المجلسي (رحمه الله)
عن بعض الأفاضل يعني صدر المتألهين (قده) في تقرير الدليل أن الطبيعة الواحدة لا يمكن
أن يكون بعض أفرادها علة لبعض آخر لذاته لانه لو فرض كون نار علة لنار فعلية هذه ومعلولية
تلك اما لنفس كونهما ناراً فالارجحان لاحدهما في العلية و للآخرى في المعلولية بل يلزم
أن تكون كل نار علة للآخرى بل علة لذاتها و معلولا لذاتها و هو محال وان كانت العلية
لانضمام شيء آخر فلم يكن ما فرضناه علة بل العلة حينئذ ذلك الشيء فقط لعدم الرجحان
في احدهما للشرطية والجزئية ايضاً لاتحادهما من جهة المعنى المشترك وكذلك لو فرض
المعلولية لاجل ضمنية فقد تبين أن جاعل الشيء يستحيل أن يكون مشاركاً لمجبوله الى
آخر ما قال - وهذه عبارة صدر المتألهين بعينها أترى أن كلام امير المؤمنين (ع) يمكن فهمه
من دون التفكير في أمثال هذه المطالب الدقيقة ولو كان ممكناً لم يحتج المجلسي (ره) الى
نقل عبارة الصدر (قده) مع أنه نقلها في مرآة العقول و في البحار ايضاً . و استدل ايضاً
صدر المتألهين هنا ببرهان أدق حاصله أن تأثير الجسم ان فرض تأثيره وتأثير قواه و متعلقاته
انما يكون بمشاركة الوضع ولكن لاوضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، اذ كل علة مقفضية
للشيء فلها مرتبة في الوجود سابقة على وجود معلوله واذا كان تأثير العلة الجسمانية
بمشاركة الوضع والوضع لا يتحقق الا بعد وجود ما بالقياس اليه الوضع أو موضوعه أو مادته
و أما ذات الجسم والمادة التي كلامنا فيه فلا يمكن أن يكون لموجودها وضع بالقياس اليها
قبل وجودها والالزم تقدم الشيء على نفسه، فاذن موجد الجسم يجب أن لا يكون جسماً ولا
جسمانياً فيكون مرتفع الذات عن عالم الاحتجاب والظلمات فوجود المحتجبات دل على أن
موجودها موجود غير محتجب عن الخلق انتهى ما أردنا نقله. ولو كان مراد امير المؤمنين
(ع) ما خطر ببال بعض أهل الظاهر من التمسك بصرف عدم الاشتباه بتقرير أن كل صفة
وجدت في الممكنات دلت على عدها في الواجب تعالى مثلاً وجود الحجاب في الممكنات
دال على عدمه في الواجب ووجود الزمان والمكان والجسم والمشعر والفريزة والصد والمثل *

معقول من المعقولات كما قال: « وأشرق الأرض بنور ربها » و قال : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » و يحتمل أن يراد أنه حجب بعضها عن بعض بحجاب حسى ليعلم أنه ليس بينه و بين خلقه حجاب حسى و إلا لوقع التشبيه بالمحسوس فى المحسوسية والوضع والجهة والجسمية، لأن الحجاب الحسى إنما يحجب من المحسوسات ذا الوضع والجهة والجسمية والله سبحانه منزّه عنها (كان رباً إذ لامربوب) (١) إذ ظرفية على توهم الزمان أي كان رباً فى الأزل ولم يكن

* والقرين فى الممكن دل على عدم جميع تلك فى الواجب كان برهانا ناقصاً و غير صحيح اذ يلزم منه أن ثبوت العلم فى الممكن دال على الجهل فى الواجب و الحياة فيه على عدم الحياة فيه والسمع والبصر والقدرة و غير ذلك ، فلا بد من الفرق كما قلنا . و ما يقال من أن كلام الائمة عليهم السلام لهم جميع الناس البدوى والقروى والمالم والجاهل و أمثال هذه المطالب الدقيقة مما لا يمكن فهمه للامة ولا يمكن أن يبتنى عليها أدلة العقائد فى كلام الائمة عليهم السلام ، نقول فى جوابه لانسام أن جميع ما ورد فى الدين ورد لجميع الناس بل ورد بعضها لاهل العلم والنظنة لان لهم حقاً أداء الائمة (ع) اليهم ولا نوجب على الناس كافة فهم كلام امير المؤمنين (ع) فى هذه المطالب بل نوجب اعترافهم بعامه عليه السلام وان لم ينالوه كما نعرف بفضل ساير العلماء والحكماء و ان لم نعرف جميع مطالبهم . (ش)

(١) قوله « كان رباً إذ لامربوب » هذا متفرع على نفى الزمان عنه تعالى و عدم الحجاب بينه و بين خلقه و بيانه : أن الموجودين ان كانوا زمانيين و كانوا محجوبين كل عن الآخر لم يتصور أن يكون أحدهما يرى الآخر أو يشاهده أو يسمعه و أما اذا لم يكن شيء زمانياً ولم يحجب عن غيره و كان نسبة جميع الازمنة اليه على سواء لم يفرق الماضى والحال والمستقبل بالنسبة اليه و كما هو عالم بما فى الحال والماضى عالم بما فى المستقبل و كما يتعلق تصرفه و تربيته بالنسبة الى ما فى الحال كذلك يتعلق بما فى المستقبل فهو رب إذ لامربوب و هذا جزئى من فروع مسألة ربط الحادث بالقديم ولا يتعلق الماديون و أهل الظاهر وأصحاب الاوهام البينة لكونهم فى الزمان ولا يتصورون شيئاً محيطاً بالازمنة كما لا يتصورون شيئاً لا يكون فى مكان أو حيز ولا يتعللون كون الخلاء مخلوقاً و كون الفضاء متناهياً كذلك لا يتصورون شيئاً الا فى زمان حتى أن وجود الواجب تعالى عندهم شيء *

شيء من المربوب موجوداً فيه لأنه كان ما الكمال أزمته الإمكان و تصريفه من العدم إلى الوجود و من الوجود إلى العدم حيث شاء و متى أراد (و إلهاً إذ لا مألوه) إذ كان في الأزل مستحقاً للعبادة ولا يتوقف هذا المعنى على وجود المألوه (و عالماً إذ لا معاوم) لأن علمه بالأشياء عين ذاته و تقدم ذاته على معلولاته الحادثة و معلوماته الكائنة ظاهر فظهر أنه كان عالماً ولم يكن معلوم في الوجود سوى ذاته فهو كان في الأزل عالماً و معلوماً و عالماً ولم يكن معه شيء (و سمياً إذ لا مسموع) لأن سمعه عبارة علمه بالمسموعات و هو سبحانه كان في الأزل عالماً بها قبل وجودها و ليس سمعه بالقوة السامعة حتى يتوقف تحققه على وجود المسموعات.

((الاصل))

٥- « علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن شباب الصيرفي و اسمه محمد : ن « الوليد » عن علي بن سيف بن عميرة قال : حدثني إسماعيل بن قتيبة قال : « دخلت أنا و عيسى شلقان علي أبي عبد الله عليه السلام فابعد أنا فقال : عجبا لأقوام « يدعون علي أمير المؤمنين عليه السلام ما لم يتكلم به قط » ، خطب أمير المؤمنين عليه السلام »

* مستمر متصل قابل للتطبيق على الأزمنة و أجزائها و ان لم يكن فيه تغيير ظاهر و ان تفوهوا بعدم ثبوت زمان له تعالى فان معناه غير ثابت عندهم و غير معقول لديهم و يقولون لو لم يكن في الدنيا تغير و حركة أصلا بل كان أجسام ثابتة على حال واحدة جميعاً يتصور زمان من استمرار وجودها و هذا غير معقول نعم اتنا لممارستنا طول حياتنا أموراً متغيرة ارتكز في أذهاننا معنى الزمان فاذا تصورنا شيئاً غير متغير قايماً بينه و بين الزمان المرتكز في ذهننا من سابق علمنا بالأشياء المتغيرة و ظننا لزوم ثبوت الزمان واقعا للأشياء ولو فرضنا رجلاً خالق دفعة ولم ير متغيراً أصلا ولم يكن طناً حتى يشب و يكهل و يشيب ولا يرى ليلاً و نهاراً و شمساً و قمرأ و لا شيئاً من هذه المتغيرات أصلا لم يكن معنى الزمان المقضى مرتكزاً في خاطره، ولم يضطر إلى تصور استمرار الوجود و الزمان في البارئ تعالى. (ش)

« الإس بالكوفة فقال : الحمد لله الملهم عباده حمده وفاطرهم علي معرفة ربوبيته »
 « الدال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على أزله و باشتباههم على أن لا شبه له »
 « المستشهد بآياته على قدرته ، الممتنعة من الصفات ذاته و من الأَبصار رؤيته و »
 « من الأوهام الاحاطة به ، لأمدلكونه ، ولا غاية لبقائه ، لا تشمله المشاعر ، ولا تحجب »
 « الحجب والحجاب بينه و بين خلقه خلقه إيتاهم لامتناعه مما يمكن في ذواتهم »
 « و لا إمكان مما يمتنع منه و لا افتراق الصانع من المصنوع والحادث من المحدود و »
 « الرب من المربوب ، الواحد بلا تأويل عدد ، والخالق لا بمعنى حركة ، و البصير »
 « لا بأداة ، والسميع لا بتفريق آلة ، والشاهد لا بمماسة ، والباطن لا باجتنان ، والظاهر »
 « البائن لا بتراخي مسافة ، أزله نهيته لمجاول الأفكار ، ودوامه ردع لطامحات العقول »
 « قد حسر كنهه نوافذا لأبصار ، و قمع وجوده جوائل الأوهام ، فمن وصف الله فقد »
 « حده و من حده فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل أزله ، ومن قال أين ؟ فقد غيابه »
 « و من قال علام ؟ فقد أخلامه ، ومن قال فيم ؟ فقد ضمنه » .

مركز تقيتكميز علوم

((الشرح))

(علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن شباب الصيرفي و اسمه محمد بن الوليد ،
 عن علي بن سيف بن عميرة قال : حدثني إسماعيل بن قتيبة) عدّه الامة من
 أصحاب الرضا عليه السلام و قتيبة بضم القاف و فتح التاء والياء بينهما ياء ساكنة مثناة
 من تحت و قال بعض المحققين : المظنون أن الذي في هذا السند إسماعيل بن
 حقيقه بالحاء المهملة والقاف و قال بعض الأفاضل إسماعيل بن جفينة بالجيم والقاف وهو
 رجل صالح من أصحاب الصادق عليه السلام (قال : دخلت أنا و عيسى شلقان) هو
 عيسى بن أبي منصور شلقان بفتح الشين واللام ، و اسم أبي منصور صبيح قال النجاشي
 عيسى بن صبيح العزرمي ثقة ، و قال الكشي : سألت حمدويه بن نصير عن عيسى
 فقال : خير فاضل هو المعروف بشلقان و هو ابن أبي منصور و اسم أبي منصور
 صبيح ، و قال الصادق عليه السلام في حق عيسى إنه خيار في الدنيا و خيار في الآخرة و

قال فيه أيضاً من أحب أن يرى رجلاً من أهل الجنة فليُنظر إلى هذا و الذي يظهر ممّا ذكرنا أن شلقان ليس اسماً لأبيه؛ و قال بعض المحققين عيسى بن شلقان ذكره الشيخ في كتاب الرجال في أصحاب أبي عبدالله عليه السلام و لعل ترك ابن في نسخ الكافي من تروك الناسخين والله أعلم .

(على أبي عبدالله عليه السلام فابتدأ) بالكلام من غير سؤال (فقال عجباً) نصبه على المصدر أي عجبت عجباً (لأقوام يدعون على أمير المؤمنين عليه السلام) في باب التوحيد (ما لم يتكلّم به قط) (١) سبب التعجب عن ذلك أن ما نسبوه إليه عليه السلام كان السبب الباعث لهم على ذلك أمر أخفياً فصار ذلك محلاً للتعجب ولذلك كلما كان الأمر أغرب و أسبابه أخفى كان أعجب، و لعل الغرض من إظهار هذا التعجب تنفير الحاضرين عن مقالة هؤلاء الأقوام و تحريك نفوسهم إلى الاعتبار لئلا يقعوا فيما وقع هؤلاء ثم أشار على سبيل الاستيناف إلى براءة صاحبته عليه السلام عما نسبوه إليه مع الإيماء إلى ذمهم في ترك ما ينبغي أن يأخذوه منه بقوله (خطب أمير المؤمنين عليه السلام الناس بالكوفة فقال: الحمد لله الملهم عباده حمده) حمد الله تعالى باعتبارات لا ينبغي إلّاه الأول أنه ألهم عباده حمده على ذاته المنزهة عن لواحق الإمكان و صفاته المقدسة عن الزيادة والنقصان و نعمائه الفائضة على الإنس والجان ، وآلائه المنثورة في عرصة الإمكان إذ لا يخلو أحد من نعمه في شيء من الأحوال، فلا يخلو من حمده بلسان الحال أو المقال كما قال جل شأنه «وإن من شيء إلّا يسبح بحمده» (و فاطرهم على معرفة ربوبيته) (٢) إذ العقول البشرية مفطورة على الاعتراف بربوبيته

(١) قوله و ما لم يتكلّم به قط ، من دعوى الألوهية و هؤلاء الأقوام من الغلاة وربما ينسب هذه الدعوى إلى عبد الله بن سبا و يقال إن أمير المؤمنين (ع) هم بأحراقه مع اتباعه أو أحرقهم و هو بعيد و قد روى عن النبي (ص) لا يعذب بالنار إلّا رب النار و في كتاب الملل والنحل للشهرستاني أنه أظهر الدعوى بعد انتقال أمير المؤمنين (ع) فليس دعوى الاحتراق صحيحة والله العالم . (ش)

(٢) قوله و فاطرهم على معرفة ربوبيته ، من الأمور التي فطر الله الخلق عليها *

كما دلّ عليه قوله تعالى «ألمست بربكم قالوا بلى» وذلك لأنه تعالى وهب كل نفس قسطاً من معرفته و فطرها على استعداد قبول كمال إلهيته حتى نفوس الجاحدين له فإنها أيضاً اعترفت بربوبيته لشهادة أعلام الوجود و آيات الصنع بصدورها عنه حتى حكم صريح بديعتها إذالم ينخدع من الوهم بالحاجة إلى ربّ صانع حكيم (الدّالّ على وجوده بخلقه) إشارة إلى طريق الطبيعيين وهو الاستدال بالنظر في المخلوقات و طبائعها و إمكانها و تكوّنها و حدوثها و قبولها للتغيّر و الانتقال والتركيب والتحليل على وجود المبدء الأوّل ، وإلى هذا الطريق أشار خليل الرحمن كما هو المذكور في القرآن ، والمتكلّمون فرءوا هذا الطريق إلى أربع طرق لأنّ بعضهم استدلّوا بحدوث هذه الذّوات على إمكانها (١) و بإمكانها على حاجتها إلى موجد مؤثّر ، و بعضهم استدلّوا بحدوث هذه الذّوات فقط من غير نظر إلى الإمكان فقالوا: الأجسام محدثة و كلّ محدث فله محدث والمقدمة الأولى استدلالية (٢) والثانية بديهية ، و بعضهم استدلّوا بحدوث الصفات

* اعترفهم بربوبيته وخضوعهم وهذا نظير فطرة الحيوان على معرفة الذكر من الانثى ، وما ينفع ويضر من الطعام، والهرب من الموت، و محبة الاولاد، وهي غرايز طبيعية غير قسرية اذاخرج منها عاد اليها كما اذاسخن الماء قسراًرجع الى البرودة. (ش)

(١) قوله « بحدوث هذه الذّوات على إمكانها» والفرق بين الاول و الثاني توسط الامكان والفرض منه أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة كما مر ، نعم يمكن أن يكون دليلاً على الامكان اذلو كان واجباً كان قديماً لكنه ليس قديماً فليس واجباً. (ش)

(٢) قوله « و المقدمة الاولى استدلالية » اذ ليس حدوث الاجسام بديهياً ، و استدلّوا عليه بأن الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث فالجسم حادث، اما أن الجسم لا يخلو عن الحوادث فلانه اما أن يكون ساكناً أو متحركاً و السكون هو الكون في الان الثاني في المكان الاول والحركة كونه في الان الثاني في المكان الثاني والكون الثاني حادث لامحالة اما أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث فلان عدد تلك الحوادث لا يمكن أن يكون غير متناه ببرهان التطبيق وقد مر تقريره في المجلد الثالث. *

على وجود موجد لها ، فقالوا : الأجسام كلها متماثلة ، وقد اختص بعضها بصفات ليست للآخر ، وذلك التخصيص ليس للجسمية ولا للوازمها لاشتراك الأجسام فيها فوجب اشتراكها في الصفات وللعارض من عوارضها لأن الكلام في تخصيص

✽ فان ناقش أحد في استحالة عدم تنهاى الاكوان بان عددا لاكوان بين المبدء والمقتهى في الحركة غير متناه أيضاً لان المسافة التى يتحرك فيها الجسم والزمان ينقسمان الى غير النهاية لبطلان الجزء الذى لا يتجزى ولو فرض أن أكوان هذا الجسم فى كل نقطة من نقاط المسافة امور بالفعل لها عدد حقيقة لزم كون غير المتناهى محصوراً بين حاصرين وهو فحش من التسلسل وان فرض أن كثرة الاكوان بالقوة نظير تقسيم الجسم والمقادير الى غير النهاية بالقوة لبطلان الجزء الذى لا يتجزى فليس عدم التناهى بالقوة باطلاً، قلنا فى جواب المناقشة يكفيننا فى الزام الملاحظة و تمكينهم الحوادث المتباينة المتفصلة التى لها كثرة بالفعل و عدد بالحقيقة فانهم معترفون بعدم تنهاى تلك الحوادث أيضاً مثل عدد الايام و الليالى و توليد المواليد من النباتات و الحيوان ولانحتاج الى التمسك بالكثير بالقوة كاكوان الحركة والسكون فان ناقشوا فى تلك الحوادث المتفصلة أيضاً بأن عدم التناهى انما يبطل فيما يجتمع فى الوجود لافى المتعاقبات أو أنكروا عدم تنهايتها أصلاً، اجبنا باننا لانحتاج أيضاً الى البحث فيه بل نقول الجسم مركب من المادة والصورة و محال أن يوجد المادة بغير صورة فهى محتاجة الى الصورة البتة والصورة اما جسمية بمعنى الاتصال وتغير بالافتراق الى صورتين أو أكثر و اما صورة نوعية كالنارية والمائية و الحديدية والنحاسية والحيوانية والنباتية ولا ريب أن تغيرها بالاستحالة فمادة الجسم لا تخلو عن قبول الحوادث التى هى صورها وعدم خلوها عنها بمعنى احتياجها اليها وما لا يخلو عن الحوادث محتاجاً اليها مخلوق وكل مخلوق حادث فاحتاج الى محدث واجب وتبين بذلك كلام أمير المؤمنين (ع) والردال على وجوده بخلقه، و ليس غرضنا الا تفسير كلامه وهذا يكفيننا فى هذا الغرض. (ش)

ذلك العارض (١) مثل الكلام في الأول و يلزم التسلسل ولا للطبيعة لأنها لا تفعل

(١) قوله د لان الكلام في تخصيص ذلك العارض، تقرير الاستدلال أن للجسم عوارض و حالات لا ينفك عنها كالشكل والمقدار والاین و أمثال ذلك مما يتساوى نسبته الى أفراد كل منها فيمكن أن يكون كرة او مكعباً او اسطوانة و ذراعاً أو شبراً أو ميلاً ، و في هذا المكان أو ذلك المكان، و ليس تخصصه بواحد منها لجسميته لتساوى الاجسام في الجسمية و اختلافها في العوارض ولو كانت العلوية لنفس الجسمية لكانت جميع الاجسام في مكان واحد وعلى شكل و مقدار واحد و هو محال و ليس لعارض من عوارضها لان الكلام في تخصيص ذلك العارض الذي أوجب كونه كرة بهذا الجسم والعارض الذي أوجب كونه مكعباً بذلك يساق بحاله ولا يتسلسل فوجب ان ينتهي الى واجب الوجود و حينئذ نقول: الجسم أيضاً محتاج في وجوده الى الواجب لانه محتاج الى هذه العوارض المحتاجة الى الواجب والمحتاج الى المحتاج محتاج، فان قيل لعل المخصص هو الطبيعة أي الصورة النوعية قلنا الطبيعة محتاجة الى علة تنتهي الى الواجب وقيل هذا أيضاً غير صحيح، لانا نرى أجساماً مشتركة في الصورة النوعية كالحديد و النحاس يتساوى نسبتهما الى الاشكال والمقادير وكما يمكن أن يكون قطعة من نحاس كرة يمكن أن تكون مكعبة و على مقادير مختلفة فتعين بعضها لهذه القطعة و غيره لتلك القطعة بمخصص لا محالة غير الطبيعة . فان قيل : لعل المخصص صنعة الصانع أو المعدات السابقة فانك ترى جسماً كرة أو مكعباً بصنعة انسان أو بنأثير العوامل الطبيعية السابقة واستمداد المادة فترى جبلاً أعظم من جبل و بحراً أوسع من بحر لهذه المعدات و معدن النحاس في أرض بمقدار والملح في مكان آخر بمقدار آخر. قلنا: الكلام في الجسم البسيط الاول الذي لم يتركب من أجزاء أخر أعني العناصر لا المواليد و ما يتوهم نسبته الى المعدات على فرض الصحة انما هو المركب و أما البسيط الذي لم يتحصل ولم يستحل من جسم آخر بساغتقاد هؤلاء و كان قديماً عندهم فلا بد أن يكون في أزلينه على شكل و مقدار معين مع احتمال كونه على غير ذلك المقدار و غير ذلك الشكل فلا يمكن نسبة تخصصه بشكل و مقدار بعلة معدة سابقة كالمركبات والمواليد ولا بد أن يلتزموا ما بعدم استحالة الترجيع من غير مرجع أو امكان وجود جسم أزلی بنير مقدار وشكل، وقد ذكر الشيخ الصدوق ابن بابويه (رحمه الله) *

في المادة البسيطة كالنطفة (١) مثلاً أفعالا مختلفة فبقي أن يكون ذلك التخصيص من مدبر حكيم، وبعضهم استدلتوا بحدوث الصفات على وجود مدبر و المتكفل لبيان هذه الطرق و مالها و ما عليها على وجه التمام هو علم الكلام (و بحدوث خلقه على أزلته) إذ لو كان حادثاً لكان مثلهم في الحدوث و ليس كمثله شيء (٢) و إذا

* في كتاب التوحيد كلاماً في حدوث الاجسام يقرب مما ذكرنا وتمسك باجتماع بعض الاجسام مع بعض وافتراق بعضها من بعض فانهما مما لا يخلو منها الاجسام البتة أزالوا لو فرض أزيلتهما كما قلنا في الشكل والمقدار. وقال ليس احدي الحالتين أولى بالجسم من الاخرى ولا بد لتخصيص احديهما من موجب كما مر وفي هذا الاستدلال مناقشة لانه مبني على مسلمات الخصم فهو حسن في مقام الجدل لافي البرهان، اذ لقائل أن يقول: اني لأعترف بوجود عناصر بسيطة مختلفة على ما عليه الحكماء قديماً و جديداً و لعل العنصر الاصلى واحد يقتضى بطبيعته شكلاً معيناً على مقدار معين يملأ الفضاء، ثم حصل غير ما استحالت و تركيبه و تغيره و التغير من الصفات اللازمة للاجسام ولما لم يكن نظير هذا القول مذهباً لاحد اكنفوا بما قالوا و لو تمسكنا بما قال الامام الصادق (ع) في جواب ابن العوجاء على ما يأتي كان أولى وأصح. (ش)

(١) قوله « لانها لا تفعل في المادة البسيطة كالنطفة » وفيه أن لا نعلم بساطة النطفة بل نعلم تركيبها من اجزاء مختلفة فالوجه أن يبين عدم كفاية الطبيعة بما نقلنا عن الصدوق عليه الرحمة وما قلنا في الحاشية السابقة. (ش)

(٢) « و ليس كمثله شيء » قدم سابقاً أن مثل هذا البيان غير كاف لتفسير كلام أمير المؤمنين (ع) ولوصح هذا لجرى مثله في العلم والقدرة والحياة فان هذه الصفات موجودة في الممكنات ولو كانت في الواجب أيضاً لكان مثلهم وليس كمثله شيء و قلنا سابقاً: ان هذا نظير قياس المساواة يصح بمقدمة مطوية حيث صحت فيقال ألف مساوٍ وبـ «ب» مساوٍ و جـ، فألف مساوٍ لـ «جـ» ولا يقال ألف نصف «ب» و «ب» نصف «جـ» فالف نصف «جـ» لان نصف النصف ليس نصفاً. والوجه أن يطلب ههنا تلك المقدمة المطوية على أن حدوث خلقه كيف يدل على ازيلته، ثم النظر في أن حدوث بعض الممكنات كافراد الانسان يكفي في الدلالة على ازيلته أو يجب اثبات حدوث الجميع والحق أنه يجب اثبات حدوث الجميع ونورد هنا كلاماً من

بطل حدوثه ثبت أزلته، و أيضاً قد ثبت أن جميع المحدثات صادرة عن قدرته ومشيتته متتمية إليه في سلسلة الحاجة، فلو كان تعالى شأنه محدثاً لكان محدثاً لنفسه وهو محال وباطل بالضرورة وإذالم يكن محدثاً كان قديماً أزلياً (وباشتباههم على أن

* الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام أوردته المدوق في التوحيد جواباً عن سؤال ابن أبي العوجاء قال: ما الدليل على حدوث الاجسام فقال الامام (ع) واني ما وجدت صميراً ولا كبيراً الا واذا ضم اليه مثله صار أكبر و في ذلك زوال و انتقال عن الحالة الاولى ولو كان قديماً مازال ولا حال لان الذي يزول و يحول يجوز أن يوجد و يبطل فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدث و في كونه في الازل دخوله في القدم ولن يجتمع صفة الازل والعدم في شيء واحد فقال عبدالكريم هيك علمت في جرى الحالتين والزمانين على ما ذكرت واستدللت على حدوثها فلو بقيت الاشياء على صغرها من أين كان لك أن تستدل على حدوثها فقال العالم (ع) انما نتكلم على هذا العالم الموضوع فلورفعناه ووضعنا عالماً آخر كان لاشيء أدل على الحدث من رفعنا اياه ووضعنا غيره (أقول: وهذا صريح في أن المراد بالحدوث الذاتي أغنى الامكان و تطرق احتمال عدم ثم قال (ع): ولكن اجبتك من حيث قدرت انك تلزمنا و تقول ان الاشياء لودامت على صغرها لكان في الوهم انه متى ماض شيء منه الى مثله كان أكبر و في جواز التغير عليه خروجه من القدم كما بان في تنفيه دخوله في الحدث ليس لك وراء شيء يا عبدالكريم فانقطع وخزي، انتهى ما أردنا نقله من كلامه القدوسي الذي لا يمكن أن يصدر الامن الروح الذي معهم كما ورد في الحديث. و بيانه أن كل شيء احتمل في حقه أن لا يكون فاثبات الوجود له انما يكون بعلّة وليس الواجب الا من لا يحتمل في حقه عدم أصلاً ولما كان الجسم صغيراً أو كبيراً يحتمل عدمه و وجود شيء آخر مكانه لم يكن واجباً وهذا معنى الحدث الذي يجب اثباته لما سوى الله أعنى عدم كون وجوده لذاته بل مقتبساً من غيره و يعلم من ذلك أن المراد بالحدوث الامكان و تعلق الوجود بالتغير والمخلوقية اذ لا يستفاد من كلام الامام أكثر من ذلك، و أما تقدم الزمان على وجود الممكن فنفي معقول وتناقض أولاً وغير مستفاد من كلامه (ع) ثانياً. راجع الصفحة ٣٠٤ من المجلد الثالث (ش)

لاشبه له (١) أي الدال باشتباه بعضهم ببعض و مشاركتهم في معنى الإمكان والحدوث والافتقار إلى المؤثر والتكيف بالكيفيات التابعة للإمكان على أن لاشبه له من خلقه إذ لو كان له شبه لكان تعالى شأنه موصوفاً بالأُمور المذكورة والتالي باطل فالمقدم مثله ؛ وبالجملّة تحقق هذه الأُمور بين كل شيئين متشابهين دليل قاطع على أنه لاشبه له وإلاّ لتحققت هذه الأُمور فيه تعالى وأنه باطل . وقيل: أراد اشتباههم في الجسميّة والجنس والنوع والأشكال والمقادير والألوان ونحو ذلك وإذا ليس داخلاً تحت جنس لبراءته عن التركيب المستلزم للإمكان ولا تحت نوع لافتقاره في التخصيص بالعوارض إلى غيره ولا بذي مادّة لاستلزامه التركيب و الحاجة إلى المركّب فليس بذي شبه في شيء من الأُمور المذكورة، وما ذكرنا أعم في نفي التشبيه (المستشهد بآياته على قدرته) عطف بحذف العاطف (٢) على الدال أو على الملهم والاستشهاد بالاستدلال. وآياته هي السماوات وما فيها من الثوابت والسيارات والأرضون وما عليها من العناصر والمركّبات وغير ذلك من العقول والنفوس وسائر المجرّيات ودلالة هذه الآيات على قدرته القاهرة التي لا يستعصى عليها

(١) قوله «بأشبتاهم على أن لاشبه له» الاشتباه أي الشباهة يقتضى اشتراك شيئين في معنى هو وجه الشبه مع افتراقهما و افتراقهما لابد أن يكون بالوجود و لوازمه اذ لا يعقل أن يكون شيان الابتغاير وجوديهما والشباهة انما تكون في الماهية و صفاتها و اشتراك الشئين فيها وليس له تعالى اشتراك مع شيء في ماهية ولا في لوازمها لان ذاته الوجود البحت و صفاته من لوازم وجوده و ليس له ماهية و صفات ماهية، فان قيل: الشباهة بمعنى الاشتراك في صفة ولأريب انه تعالى مشترك مع الممكنات في كثير من الصفات كالعلم و القدرة والحياة وغير ذلك؟ قلنا: ليس المراد هنا الاشتراك في المفاهيم والالفاظ بل في الحقائق ولأريب ان صفاته تعالى عين ذاته حقيقة و حقيقته الوجود الذي لا يشترك معه احد فيه و انما الاشتراك في المفهوم فقط والحاصل أن التشابه يدل على وجود حد و ماهية و كون الواجب تعالى مشتركاً ماهية مع بعض الاشياء دون بعض و هو منزّه عن ذلك . (ش)

(٢) في بعض النسخ [يحذف العائد].

شيء من الأشياء أمرٌ بين للأذكىاء (المتنفة من الصفات ذاته) لاستحالة اتصافه بصفة زائدة على ذاته عارضة لها وإلا لكان ناقصاً بدونها و مفتقراً في كماله إليها و مشابهاً بخلقه و محلاً للحوادث إن كانت صفاته حادثة، و غير متفرد بالقدم إن كانت قديمة و كل ذلك محال و كل ما اعتبره العقل له من الصفات الكمالية فانما يرجع إلى نفي ضده عنه كما مر (١) (و من الأبصار رؤيته) لأن الرؤية البصرية إنما تتعلق بالمبصرات التي هي نوع من المحسوسات والله سبحانه ليس بمحسوس (و من الأوهام الإحاطة به) لما كان تعالى غير مركب لم يمكن للعقل الإحاطة به فالوهم أولى بذلك لأن الوهم إنما يتعلق بالمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والمواد الجسمانية فلا يمكن له أدراك الواجب المنزه عنها فضلاً أن يحيط به و يطلع على كنه حقيقته (لأمد لكونه) الأمد بالتحريك الغاية كالمدى يقال: ما أمده أي منتهى عمره، ولما كان الأمد هو الغاية و منتهى المدّة المضروبة لذي الزمان من زمانه و ثبت أنه تعالى ليس بذي زمان يعرض له الأمد ثبت أنه دائم لأمد لوجوده (ولا غاية لبقائه) لأنه منزّه عن طريان العدم على وجوده، وهذا تأكيد للسابق و يحتمل أن يراد هنا بالأمد الأمر الممتد من الزمان و هو مدّة العمر و هو يطلق على هذا المعنى أيضاً كما صرح به الزمخشري في الفائق و هذا الاحتمال أولى لأن التأسيس خبر من التأكيد و معناه حينئذ لازمان لوجوده لأنه منزّه عن الزمان (٢) ولأن وجوده قبل وجود الزمان. (لا تشمل المشاعر)

(١) قوله د الى نفي ضده عنه كما مر ، و مر أيضاً ما عندنا في ذلك و الحق أن له تعالى صفات هي عين ذاته و نفي الصفات بمعنى نفي الصفات الزائدة الحالة. راجع الصفحة ٣٢٦ من المجلد الثالث. (ش)

(٢) قوله ولأنه منزّه عن الزمان ، هذا شيء لا يرضى به كثير من الظاهريين كما مر ويقولون: الزمان مقدم على كل شيء لأن كل شيء كان معدوماً في زمان و كان زمان لم يكن فيه أحد الا الله تعالى وقد مضى زمان غير متناه على الله تعالى قبل أن يخلق العالم ومضى طرف من ذلك في الصفحة ٣٢٠ من المجلد الثالث. (ش)

الظاهر أن المشاعر هي الحواس و يحتمل أن يراد بها المدارك مطلقاً سواء كانت
 قوة مادية مدركة للحسيات والوهميات أو قوة عقلية مدركة للعقلييات و
 الفكريات إذ ليس للمدارك مطلقاً إلى معرفة كنه ذاته سبيل ولا على الوصول إلى
 حقيقة صفاته دليل وإنما غاية كمالها هي الايقان بوجوده بعد مشاهدة الآيات
 والبرهان منزهاً عن المشابهة بالخلق مجرداً عن لواحق الإمكان (ولا تحجب
 الحجب) لأن الحجب الجسمانية إنما تحجب الأجسام و عوارضها . و قد علمت أنه
 تعالى منزّه عن ذلك ، ولما أشار إلى أن المانع من رؤيته ليس هو الحجاب
 الجسماني ، أشار إلى أن هناك نوعاً آخر من الحجاب المانع منها بقوله
 (والحجاب بينه وبين خلقه خلقه إياهم) أي الحجاب المانع من رؤيته
 تعالى هو أن خلقهم على صفات ليست من صفاته ثم أشار إلى تعليل هذا المجمل بقوله
 (لامتناعه مما يمكن في ذواتهم وإمكان مما يمتنع منه) قوله « وإمكان »
 بالتنوين عوضاً عن المضاف إليه أي لامتناع ذاته سبحانه من كل ما يمكن في ذواتهم
 من الصفات وإمكان كل ما في ذواتهم مما يمتنع منه سبحانه و هذا حجاب مانع
 من رؤيته بالبصر لأن كونهم بحيث يتعلق بهم رؤية البصر من صفاتهم الممكنة ،
 ولهم باعتبار هذه الصفة صفات أخرى وهي الوضع والجهة واللون وغيرها من شرايط
 الرؤية و إذا كانت هذه الأمور من صفاتهم و كانت ممتنعة في حقه تعالى علم أنه
 امتنع أن يكون جل شأنه محلاً لنظر العيون و مرئياً مثلهم و وجب أن يكون
 محتجباً عن أبصارهم بهذا الحجاب الذي هو الامتناع الذاتي لا بالحجاب الجسماني
 ثم قال لنا كيد ذلك ولتعميم المغايرة بينه و بينهم بحسب الذات والصفات كلها
 (ولافتراق الصانع من المصنوع والحادث من المحدود والرب من المربوب) لأن
 لكل من الصانع والمصنوع صفات تخصّه وتميّزه وهي أليق به و هو بها يفارق الآخر
 و هذا هو الحجاب فالإمكان الذاتي والوجود بالغير والمخلوقية والحدوث و
 الاشتباه والمرئية والملموسية بالمشاعر والحجب بالسواتر من لواحق المصنوعات
 و ممّا ينبغي لها ويليق بها . والوجوب الذاتي والخالفية والأزلية و التنزّه عن

المشابهة والمرئية و لمس المشاعر و حجب السواتر من صفات الصانع الأول ، و ممّا ينبغي له و يليق به و يضادّ ما سبق من صفات المصنوعات ، فلو جرى فيه صفات المصنوعات و جرى في المصنوعات صفاته لوقع المساواة والمساوية بينهما فيكون مشاركا لها في الحدوث المستلزم للإمكان المستلزم للحاجة إلى الصانع فلم يكن بينه وبينها فصل ولا له عليها فضل و كل ذلك أعني المساواة والمساوية و عدم الفضل والفصل ، ظاهر البطلان وأراد بالحداد خالق الحدود والنهايات (١) وهو الصانع و اعتباره غير اعتبار الربّ لدخول المالكية في مفهوم الربّ دون الصانع (الواحد بلا تأويل عدد) لأنّ وحدته ليست بمعنى كونه مبدءاً لكثرة تعدّده و يكون معدوداً من جملتها بأن يقال هو واحد لا اثنان لأنّ الإنسان أيضاً واحد بهذا المعنى مع ما فيه من التركيب والتجزية ، أو يقال هو واحد آحاد الموجودات المتألّفة من الوحدات ، إذ لو كان واحد بمعنى أنّه من جملة الآحاد المعدودة لكان من جنسها و كان داخلاً في الكمّ المفصل فكان موصوفاً بالعرض بل بمعنى أنّه لا ثاني له في الوجود (٢) ولا كثرة في ذاته ، لا في الدّهن ولا في الخارج . ولا

(١) قوله : أراد بالحداد خالق الحدود والنهايات ، يوصف الممكن بالمحدودية و الواجب بعدم الانتهاء ولا يخفى أن ليس المراد الحد المقداري إذ ليس الواجب و بعض الممكنات متصفاً بالمقدار حتى يوصف بالحد أو بغير التناهي ، و انما المراد الحد بمعنى الماهية فانها تحدد الوجود وتمنعه من بعض الآثار ، ولأن كل مهية لها آثار خاصة بها لا تنمداها الى غيرها بخلاف واجب الوجود فهو تعالى في عين وحدته لا يمتنع منه فعل وأثر ، و أيضاً الوجود المحض مطلق والوجودات المختلطة بالمهيات مقيدة وقد سبق بيانه بوجه آخر في محله ، واذالم يكن للأشياء وجود في نفسها بل كان وجودها ربطياً تعلقياً بل عين الربط والتعلق صح أن يقال هو حاد وهذه محدودة وقد مر في الصفحة ١٧٦ من هذا المجلد كلام يتعلق بالحد والمحدود فراجع إليه . (ش)

(٢) د بل بمعنى أنّه لا ثاني له في الوجود، تفسير الواحد به من دقائق علم التوحيد و اسرار المعارف الالهية التي لا يهتدى اليها الا بالمقول المتمرنة في دقائق البرهان المنورة بنور الوجدان و كلام امير المؤمنين (ع) رد على من زعم انه ليس في الشرع امر دقيق و مسألة غامضة الا ما يفهمه عامة الناس ولهم فائدة في حياتهم و معاشهم لان تأكيد دع في*

اختلاف في صفاته ، ولا يشبهه شيء ، ولم يفته شيء من كماله بل كل ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل. قيل: نفى الوحدة العددية عنه (١) ينافي ما في بعض أدعية

* كلامه و خطبه نفى الوحدة العددية يدل على ان فهم هذه المسئلة من الامور الهامة مع انه ليس سهلا على الاكثر ولا يفيدهم في معاشهم و معاشراتهم كالاداب والقوانين الاخلاقية و الاحكام الفقهية وقد ورد في كتاب التوحيد للمصدق عليه الرحمة حديث عنه «ع» في معنى الواحد وانه على اربعة اوجه لا يجوز اثنان منها عليه تعالى ويجوز اطلاق اثنين قال الراوى وهو شريح بن هانئ ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين «ع» فقال يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس عليه وقالوا يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين «ع» من تقسم القلب فقال امير المؤمنين «ع» دعوه فان الذى يريد اعرابى هو الذى نريده من القوم ثم قال يا اعرابى ان القول فى ان الرب واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوز ان على الله عز وجل ووجهان يثبتان فيه فاما اللذان لا يجوز ان عليه فقول القائل واحد يريد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد، اما ترى أنه تعالى كفر من قال ثالث ثلاثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل انه هو عز وجل فى الاشياء واحد ليس له فى الاشياء شبه كذلك ربنا. وقول القائل أنه عز وجل احدى المعنى يعنى به انه لا ينقسم فى وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل، انتهى.

ولا ينبغي أن يتعجب من سؤال الاعرابى هذه المسئلة العميقة ولا من تكلم امير المؤمنين معه اذ قد حكى من فصحاء الاعراب وأهل البدو فى الدقة والفرق بين المعانى وأيراد الكلام على مقتضى المقام ما هو أعجب، ولو سألنا سائل بدوى عن غير ما يتعلق بطهارته وعبادته لم نجب عنه وقلنا عليك بواجبات تكاليفك العملية ومالك والدخول فى هذه المعضلات التى لا تفيدك، ثم ضبط الراوى ونقله وهو شريح غير عجيب لانه مع جميع هناته كان فطناً جداً لا يبعد منه الاعتناء بهذه الامور و ضبطها و فهمها و سبأى قريباً تفسير للمعانى الاربعة ان شاء الله تعالى. (ش)

(١) «نفى الوحدة العددية عنه» تأويله هذا بعيد جداً لان الظاهر المتبادر من كلمة له اثبات الوحدة له تعالى بنحو الوصفية لا بمعنى الملكية والاولى أن يقال الوحدة العددية*

الصحيفة « لك يا إلهي وحدانية العدد » وأُجيب بأنه إنما أُريد بذلك نفى الوحدة

* التي أثبتتها زين العابدين «ع» غير الوحدة العددية التي نفاها جده أمير المؤمنين (ع) لان الوحدة مبدء العدد لامحالة و يقابلها الكثرة بأى معنى فرضت فجميع المعانى الاربعة التي ذكرها أمير المؤمنين (ع) الاثنان اللذان لايجوزان و الاثنان الجائزان تشترك فى مفهوم واحد مقابل للتكثر كما بينه أمير المؤمنين (ع) حيث قال « هو عز وجل فى الاشياء واحد ليس له فى الاشياء شبه » و هذا نفى الكثرة فان الشبه يوجب التكثر وكذلك قوله «ع» «أحدى المعنى» يعنى به انه لا ينقسم فى وجوده آه. و هذا أيضاً نفى التكثر فالذى أثبتته زين العابدين «ع» الوحدة بمفهومها العام والذي نفاه أمير المؤمنين «ع» بعض مصاديقها فمن مصاديق الواحد المنفى، الواحد الذى له شبهة فى وجوده و مثيل فى رتبته و هو أكثر المصاديق و تتبادر الاذهان اليه ولا ريب أنه ينفى هذه الوحدة عنه تعالى كما ينفى عن كل شىء لانظير له، مثلاً خاتم الانبياء «ص» واحد لا بمعنى أن له ثانياً و ثالثاً بل بمعنى أنه واحد لانظير له و اما زيد فواحد من الرجال بمعنى أن له ثانياً و ثالثاً. و يقال جالينوس واحد الاطباء أى لم يكن أحد فى رتبته و امرؤ القيس واحد الشعراء كذلك و اقليدس واحد المهندسين و يقال زيد أحد الاطباء أو أحد الشعراء بمعنى أن أمثاله كثير و يناسب هنا الاشارة الى الفرق بين المعانى الاربعة اجمالاً فنقول :

قد يلاحظ تساوى ما يتصف بالوحدة مع غيره من مشاركاته فيقال زيد أحد أفراد الانسان أى لا يميز بينه و بينهم ولا فضل له عليهم، وقد يلاحظ تميزه فى الجملة فيقال الانسان واحد من انواع جنس الحيوان فانه متخصص بفصل كان تميزه مسلم مقطوع به ويراد بيان ما يشرك معه، وقد يلاحظ تفرد و تميزه مطلقاً ونفى الاشتراك و أنه لا نظير له كما مثلنا بقولنا امرؤ القيس واحد الشعراء وقد يقطع النظر عن ملاحظة النير أصلاً، و يطلق عليه الواحد باعتبار ذاته و ماهيته فيقال واجب الوجود واحد فى ذاته أى غير منقسم فالمعنيان الاولان لايجوزان على الله تعالى والثانيان يجوزان. و قوله «ع» لا ينقسم فى وجود و لعقل و لا وهم عين ما ذكره الفلاسفة فى انحاء التقسيم فى معنى الجزء الذى لا يتجزى فان الشىء قد ينقسم فى الوجود خارجاً وهو ظاهر اما بالكسر أو بالقطع و غيرها و قد لا ينقسم فى الوجود لثبوت صفه و عدم تمكن الاله منه ولكن يقسمه الوهم ، و قد لا يمكن للوهم أن يحضره فيقسمه ، فيقسمه العقل و أما الاجزاء العقلية فيقسم الشىء اليها العقل أيضاً فانظر الى *

العددية لا إثباتها له . أقول : و يمكن الجواب عنه أيضاً بأنه أريد بذلك أن تلك وحدانية العدد بالخلق والإيجاد لها فإن الوحدة العددية من صنعها و فيض وجوده (والخالق لا بمعنى حركة) لأن الحركة من لوازم الجسم و توابع الاستعداد والانفعال و هو منزّه عنها وإنما هو خالق بمجرد الإرادة كما قال : وإنما إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، (والبصير لا بأداة) أي لا بقوة باصرة (و السميع لا بتفريق آلة) أي لا بتفريق القوة السامعة و توزيعها على المسموعات و هو توجيهها تارة إلى هذا المسموع و تارة إلى ذلك كما يقال فلان مفرق الخاطر إذا وزّع فكره على حفظ أشياء متباينة ومراعاتها كالعلم وتحصيل المال وتنزّه إدراكه تعالى عن ذلك ظاهر لكونه من توابع الآلات الجسميّة والنفوس البشريّة (والشاهد لا بمماسّة) أي الحاضر عند كلّ شيء لا بمماسّة شيء من الأشياء لأنّ حضوره ليس كحضور الجسم والجسمانيّات المستلزم لتماسّها وتقاربها في الأين والوضع بل حضوره عبارة عن إحاطة علمه بكلّ شيء (والباطن لا باجتنان) (١) في كنز-

* كلامه «ع» كيف يبلغ الغاية ولا يفادر صغيرة ولا كبيرة من العلم الاينها و أوضحها لك و أعلم أنك لن تضل بمدمتاينته حتى يوردك الجنة ان شاء الله تعالى ، ثم ان لفني الوحدة العددية معنى أدق سنشير اليه في شرح قوله : «الباطن لا باجتنان» .

قال في الوافي وأما ما ورد في بعض الادعية السجادية «ع» من قوله لك يا الهسى وحدانية العدد فانما أراد بذلك جهة وحدة الكثرات و احدية جمعها لا اثبات الوحدة العددية. (ث)

(١) «الباطن لا باجتنان» والظاهر ان الباطن بمعنى الباطن في كل شيء كما تكرر مفاده في كلامه «ع» داخل في الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة ولا يخفى انه لو كان ممازجاً كان باطناً باجتنان و هو محال ولزم التجزى والتعدد تعالى الله عنه ، ولو كان مبايناً عن الاشياء لزم استقلال الاشياء و استغنائها عنه في البقاء بل في الحدوث أيضاً وهذا هو الوحدة العددية التي نفاها أمير المؤمنين «ع» عن ذات واجب الوجود اذ يلزم منه كون مجموع الموجودات حاصلًا من آحاد متباينة متميزة احدها واجب الوجود والباقي ممكنات فيكون *

اللغة : « الاجتنان پنهان شدن و دفن كردن » أى الباطن الخفي بسبب أنه لا يدرك ذاته العقول والأفهام ولا ينال صفاته الحواس والأوهام لا بسبب استتاره في شيء أو احتجابه بحجاب (والظاهر) أى الظاهر وجوده بالاشراقات العقلية والتجليات الذهنية والتدبيرات التي له في كل ذرة من الموجودات، إذ كل شيء دليل على وجوده و مرآة لظهوره (البابن لا يتراخي مسافة) أي مباين للأشياء متباعد منها لا يتباعد أين ولا يتراخي مسافة بينه وبينها لأن ذلك من خواص الأبنيات بل بذاته و صفاته حيث أن ذاته لا تماثل بذوات شيء من الموجودات و صفاته لا تشابه بصفات شيء من الممكنات (إذله نية لمجاول الأفكار) النية بضم النون وسكون الهاء و فتح الياء المثناة من تحت اسم من نهاء ضد أمره. و في بعض النسخ « نهي » بدون التاء . والمجاول بالجيم جمع مجول بفتح الميم و هو مكان الجولان أو زمانه و بالحاء المهملة والميم المضمومة والواو المفتوحة اسم مكان أو زمان من المحاولة و في المصادر المحاولة « جستن و خواستن » يعني أزاله ينهى و يمنع أن يتحقق محل لجولان الأفكار الطالبة لمعرفة ذاته و صفاته أو الطالبة لمعرفة أفعالها على

هو تعالى في عرض الممكنات مع ان شيئاً منها لا يستحق أن يعد شيئاً معه ولا أقرب إلى النهم إلا أن يسمى جميعها عدماً أو ربطاً أو ظلاً و أمثال ذلك مما يجعلها لا شيئاً في الحقيقة ولا يحقق ذلك إلا الراسخون في العلم، هداانا الله الى معرفته ، فانه يهتدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد يمثل بالنفس والقوى والله المثل الأعلى و ليس كمثله شيء، فالنفس في وحدتها كل القوى والبصر غير السمع وهما غير الذوق والشم واللمس و كلها متحدة في ذات النفس لانا نعلم ان الذى يبصر هو الذى يسمع ، و نعلم أيضاً ان البصر لا يدرك الصوت، والسمع لا يدرك اللون، والنفس مدركة لها، محيطة بجميعها والله تعالى قاهر عليها ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم من غير أن يلزم حلول، تعالى الله عنه. فان الحلول ينبنى عن تأصل الممكن و اقوائته في الوجود و أشديته في التحصل من الحال فيه مع أنه ليس شيئاً الا بقويميته تعالى فالحلول يجعل وجوده تعالى تابعا و عرضا في الممكن و وحدة الوجود يجعل الممكنات لا شيئاً حتى ينحصر الوجود في الواجب عز وجل و يصح أن يقال لاهو الاهو. (ش)

الأوّل فلأنّ غاية سير الأفكار هي أو آخر منازل الامكان و لا محلّ لسيرها في الأزل حتّى يعرف حقيقة الأزلي من حيث الذات والصفات ، وأمّا على الثاني فلأنّ الأزل عبارة عن عدم الأوثيّة ومن ليس لوجوده أوّل لم يكن للفكر محلّ يجول فيه لطلب أوّله (و دوامه ردع لطامحات العقول) الرّدع المنع والكف ، و العقول الطامحة هي المرتفعة إلى أقصى مدارج كمالها و إدراكها يعني دوامه الأبدى و بقاءه السرمدي يمنع العقول الكاملة و يكفّرها عن الوصول إلى آخره لضرورة أنّ الشيء المعلوم الوقوع يمنع العاقل من طلب نقيضه (قد حسر كنهه نوافذاً بصار) حسر البعير يحسر حسوراً أعبى ، و حسرته أنا يتعدّى ولا يتعدّى و الأوّل هو المراد هنا لأنّ كنهه فاعله و نوافذاً بصار مفعوله يعني أعبى و أعجز كنهه الأّبصار النافذة العقلية عن إدراكه فإنّ البصيرة العقلية و إن كانت قويّة نافذة إنّما تنفذ فيما يمكن نفوذها فيه ممّا هو في عالم الإمكان و كنهه الواجب خارج عن هذا العالم (و قمع وجوده جوايل الأوهام) القمع القلع و الكسر . والجوايل جمع الجائل يقال : جال و اجتال إذا ذهب وجاء و منه الجولان في الحرب يعني كسر وجوده الأوهام الجائلة في ميدان معرفة حقيقته لأنّك قد عرفت مراراً أنّ الوهم إنّما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و وجوده تعالى لمّا لم يكن محسوساً و لا متعلّقاً به كان كاسراً لتعلّق الأوهام (١) به و بحقيقته (فمن وصف الله

(١) قوله د كان كاسراً لتعلّق الأوهام ، ليس في كلام امير المؤمنين (ع) شيء أكد من هذا التنزيه البليغ وردع الأوهام والمقول عن تصور ذاته تعالى وقد كان يكفي ذكره مرة واحدة ان كان المقصود بيان الواقع فقط ولكن مراعاة قواعد البلاغة و إيراد الكلام مطاباً لمقتضى الحال يقتضى تذكير المخاطب بعد كل كلمة يحتمل ذهاب وهمه منه الى التشبيه وان أوجب التكرار لان المقام يقتضى التأكيد فقال البصير لا بأداة ، فان ذهن المخاطب يذهب من البصر الى العين الباصرة ، و قال بعده السميع لا بتفريق آلة وهكذا أورد بعد كل كلمة دافعاً للوهم ثم أكد جميع ذلك بأربع جمل في التنزيه وردع الأوهام عن اثبات اللوازم العرفية والمادية فقد جمع د ع بين تفهيم العامة و تقويم الخاصة و تطعيم عقول الكرام و *

فقد حده (١) أي من وصفه بكيفيات لائقة (٢) بمخلوقاته و صفات زائدة على

* تزميم شراسة الاوهام، وطريقة الائمة عليهم السلام تغاير طريقة الفلاسفة العظام اذ يكتفى الفلاسفة ببيان شيء مرة واحدة غالبا لان مخاطبهم الخواص مثلا يقولون لامؤثر في الوجود الله تعالى ويكتفون به، ثم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و يجعلون الكلام الاول قرينة على المراد من الكلام الثاني وان كان بينهما فواصل و مقتضى البلاغة أن يصلوا بالكلام الثاني ما يدفع به ذهاب الاوهام الى بعض لوازم الكلام فيقولوا مثلا لا يخلق الله تعالى أول ما يخلق الاشارف مخلوقه و أقربهم اليه كما ورد أول ما خلق الله العقل أو اللوح أو القلم أو روح خاتم الانبياء أو الماء و معلوم أن الاول واحد ولا يفعل الا الاصلح و مثله قول بعضهم بوحدة الوجود و يذهب الوهم منه الى لوازم باطلة و كان عليهم ان أرادوا بلاغة الكلام أن يقولوا هو مع كل شيء او داخل فيها من غير ممازجة و أمثال ذلك مما قاله امير المؤمنين «ع»، (ش)

(١) قوله «فمن وصف الله فقد حده» في توحيد المفضل: «ان العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار ولا يعرفه بما يوجب له الاحاطة بصفة فان قالوا فكيف يكلف العبد الضعيف معرفة بالعقل اللطيف ولا يحيط به قيل لهم انما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه و هو ان يوقنوا به ويفتوا عند أمره و نهيه ولم يكلفوا الاحاطة بصفته كما أن الملك لا يكلف رعيته أن يعلموا أطويل هوام قصير، أبيض هوام أسمر وانما تكليفهم الاذعان بسلطانه طاعة والانتهاء الى أمره، ألا ترى أن رجلا لو أتى باب الملك فقال أعرض على نفسك حتى اتقضى معرفتك والام اسمع لك كان قد أحل نفسه العقوبة فكذا القائل انه لا يقر بالخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه متعرض لسخطه فان قالوا أوليس نصفه فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم قيل لهم كل هذه صفة اقرار وليست صفات احاطة فانا نعلم أنه حكيم ولا نعلم بكنهه ذلك منه و كذلك قدير وجواد وسائر صفاته كما قد نرى السماء ولا ندري أين منتهاها بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له لان الامثال كلها تقصر عنه ولكنها تقود العقل الى معرفته. انتهى ما أردنا نقله، وهذا مذهب الحكماء في الصفات قالوا: ان مفاهيم الصفات معلومة و حقيقتها وهي عين الذات مجهولة. (ش)

(٢) «بكيفيات لائقة بمخلوقاته» لاحاجة الى هذا القيد فان الانسان اذا وصفه وصفه*

ذاته فقد حدته بالكثرة، أو من وصفه بأنه معلوم له و زعم أنه وجد ذاته و أحاط بحقيقته فقد أوجب له حداً يقف الذهن عنده إذا الحقيقة إنما تعلم من جهة ماهي و يشير العقل إليها و يحيط بها إذا كانت مركبة و كل مركب محدود (و من حدته فقد عدته) (١) لأن حدته بأحد الوجهين المذكورين يستلزم تحقق الكثرة فيه ، و كل ذي كثرة معدود من جملة المعدودات (و من عدته فقد أبطأ أزاله) (٢) لأن من عدته من جنس من ذي الكثرة باعتبار الصفات أو باعتبار الذات فقد

* بما يفهمه و يتفكره ولا يتعقل الا ما يليق بالمخلوق فيصح اذا كلام أمير المؤمنين (ع) من غير تقييد. ولا ريب أن الوصف تحديد مثلاً اذا قلت: انه ابيض سلبت عنه سائر الالوان واذا قلت انه جسم سلبت عنه التجرد و اذا قلت مجرد سلبت عنه الابعاد والمواد، وبالجملة وصف كل شئ بشئ يوجب تحديده وجوده في حد، نعم اذا كان الوصف بالوجود كان معناه سلب العدم وليس تحديد الوجود وايضاً اثبات العلم لله تعالى نفى للجهل وهو عدم وليس تحديداً للوجود و اثبات القدرة نفى المعجز وهو عدم فلا جرم لا يكون الوصف بأمثاله تحديداً و المراد من الوصف تميزه بصفة من بين الصفات الوجودية مع أن نسبته تعالى الى الجميع على السواء. (ش)

(١) قوله «ومن حدته فقد عدته» لوجهين الاول أن ذاته تتركب حينئذ من ماهية ووجود

فيدخل العدد والكثرة في ذاته ، والثاني أن الله تعالى اذا تخصص بحد و ماهية كان في الوجود ماهية اخرى وحد آخر لامحالة فكان في الوجود شيان أحدهما الواجب بماهية وحد خاص به، والثاني الممكن بحد و ماهية اخرى خاصة، ولزم الوحدة العددية التي ابطالناها، والوجه الاول أصح و أوفق بما يأتي ان شاء الله في رواية اخرى لهذا الكلام. (ش)

(٢) قوله «و من عدته فقد أبطأ أزاله» الازل القدم والمراد هنا القدم الذاتي وعدم الاحتياج الى العلة يعني من أثبت له تعالى عدداً فقد أبطأ كونه قديماً غير مخلوق لان كل معدود مخلوق و ذلك لان الواجب تعالى وجود محض ولو كان له مهية كان معلولاً كما قال صاحب المنظومة :

الحق ماهيته انيته اذ مقتضى العروض معلوليته

فان الوجود هو الذي يمتنع سلبه عنه لا امتناع سلب كل شئ عن نفسه و أما غير الوجود *

أدخله في الممكنات والمحدثات الغير المستحقة للأزلية بالذات فكان عدّه بأحد الاعتبارين مبطلاً لأزله الذي يستحقّه لذاته (و من قال : أين فقدغيته) أي جعل له غايات و أطرافاً ينتهي إليها لأن ذلك من لوازم الأينيات كالجسم والجسمانيات (و من قال على ما فقد أخلا منه) في بعض النسخ « على م » بحذف الألف أي و من قال على أي شيء هو فقد أخلا منه سائر الأشياء لأن من قال هو فوق شيء بمعنى الاستقرار عليه فقد قال بقرب نسبته إلى ذلك الشيء و بعدها عن أشياء أخر أو فقد أخلا منه سائر الأمكنة لأن السؤال بـ « على م » مستلزم لتجويز خلوه بعض الجهات عنه و اختصاصه بالجهة المعينة . وقيل : المراد أخلا منه ذلك الشيء الحامل لضرورة أن المحمول يكون خارجاً عن حامله ، و فيه نظر (و من قال فيم فقد ضمنه) أي فقد جعله في ضمن غيره سواء سأل عن حصوله في المكان كحصول الجسم فيه . أو عن حصوله في الموضوع كحصول العرض فيه ، أو عن حصوله في الكل كحصول الجزء فيه و جعله ضمن الغير باطل لأنه إن افتقر إلى ذلك الغير لزم الإمكان و إن لم يفتقر إليه أصلاً فهو غني عنه مطلقاً والغني المطلق يستحيل حلوله في شيء و اتباعه له في الوجود و لأن حصوله في ضمن الغير ، إن كان من صفات كماله لزم اتصافه بالنقص قبل وجود ذلك الغير وإن لم يكن من صفات كماله كان حصوله فيه مستلزماً لاتصافه بالنقص .

((الاصل))

٦- « و رواه محمد بن الحسين ، عن صالح بن حمزة ، عن فتح بن عبد الله مولى »

* من سائر الماهيات فلا يمتنع سلب الوجود عنه كما نقلنا من حديث أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قريباً . وإذا كان هو الوجود المحض فلا ثاني له أذ ليس في الوجود شيء غير الوجود فمن جعل له ماهية و وصفه فقد عدّه في عداد الكثرات و من عدّه في الكثرات أبطل كونه قديماً غير محتاج لأن كل معدود محتاج إذ له ثان في الوجود والاصح أن يكون عدّه يعني به أدخل التجزية والتثنية في ذاته تعالى كما يأتي في رواية أخرى . (ش)

« بني هاشم قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد. فكتب «إليّ بخطه: الحمد لله الملهم عباده حمده - وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إلى « قوله - وقمع وجوده جوائل الأوهام - ثم زاد فيه : « أوّل الديانة به معرفته ، وكمال معرفته توحيده ، وكمال توحيده نفي الصفات » عنه ، بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنّه غير الصفة وشهادتهما « جميعاً بالتثنية الممتنع منه الأزل ، فمن وصف الله فقد حدّه ، ومن حدّه فقد عدّه « ومن عدّه فقد أبطل أزلّه ، ومن قال : كيف ؟ فقد استوصفه ، ومن قال : فيم ؟ فقد ضمّنه « ومن قال علىّ لم فقد جهله ومن قال : أين ؟ فقد أخلا منه ومن قال : ماهو ؟ فقدّه « نعمته ، ومن قال : إلىّ م ؟ فقد غاياه ، عالم إذ لا معلوم وخالق إذ لا مخلوق وربّ « إذ لا مربوب و كذلك يوصف ربنا و فوق ما يصفه الواصفون .

((الشرح))

(و رواه محمد بن الحسين ، عن صالح بن حمزة ، عن فتح بن عبد الله مولى بني هاشم قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد. فكتب إليّ بخطه: الحمد لله الملهم عباده حمده - وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إلى قوله - وقمع وجوده جوائل الأوهام - ثم زاد فيه - أوّل الديانة به معرفته (الديانة مصدر بمعنى الإطاعة والانقياد يقال دان بكذا ديانة فهو متدين والدّين ما يتدين به الرّجل والملة والورع وشاع ذلك في الشرع إطلاقه علي الشرايع الصادرة بواسطة الرّسل عليهم السلام ، و اعلم أنّ معرفة الصانع على مراتب: الأولى وهي أدناها أن يعرف إن لهذا العالم صانعاً ويصدق بوجوده؛ الثانية أن يترقى إلى توحيده و تنزيهه عن الشركاء ، الثالثة أن يترقى إلى نفي الصفات التي يعتبرها العقل عنه وهي غاية العرفان و منتهى قوّة الإنسان. وكلّ واحدة من الأولين مبدء لما بعدها، وكلّ واحدة من الأخيرتين كمال لما قبلها فلذا قال عليه السلام (و كمال معرفته توحيده ، و كمال

نفي الصفات عنه) توضيح ذلك أن التصديق بوجوده بدليل يقتضيه تصديق ناقص، تمامه توحيد والتصديق بأنه واحد لا شريك له، ثم هذا التوحيد والتصديق مع الجهل بنفي الصفات عنه ناقص، تمامه نفيها عنه ووجه نقصانه أنه يستلزم حدوثه ونفي الأزلية عنه كما أشار إليه عليه السلام بقوله (بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة) وهي الشهادة بلسان الحال فإن حال الصفة تشهد بحاجتها إلى الموصوف و عدم قيامها بدونه وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة و قيامه بدونها فهما متغايران (وشهادتهما جميعاً بالتثنية) (١) إذ هما تشهدان بلسان الحال عند اجتماعهما و تقارنهما بالتثنية والتعدد أعني الذات المعروضة للصفات والصفات العارضة لها (المتنوع منه الأزل) المتنوع صفة للتثنية والأزل فاعله وضمير «منه» يعود إلى التثنية باعتبار أنه مصدر. وفي بعض النسخ «منها» و بيان ذلك الامتناع أن الواجب حينئذ ليس نفس الذات وحدها ولا نفس الصفة وحدها وإلا لزم افتقاره إلى الغير وأنه ينافي الوجوب الذاتي والغناء المطلق، بل هو المركب من مجموع الذات والصفة و كل مركب حادث (٢) و كل حادث يمتنع منه الأزل الذي هو عبارة عن عدم الحدوث، على أن الواجب لو كان نفس الذات وحدها فلا شبهة في أن صفاته الزائدة عليه من كماله فهو ذو كثرة، و كل ذي الكثرة الذي كماله فيها ممكن لافتقاره إلى غيره، و كل ممكن حادث، وقد عرفت أن الأزل

(١) قوله (شهادتهما جميعاً بالتثنية) و بهذا يتبين أن معنى كلامه في الرواية

الاولى «من حده فقد عده» من حده فقد حكم بتجزية ذاته و تركيبه. (ش)

(٢) قوله «و كل مركب حادث» كما ينفي عن واجب الوجود جل شأنه الحدوث

الزمانى كذلك ينفي عنه الحدوث الذاتى أى الاحتياج الى الغير ولا ريب أن المركب مفتقر الى أجزائه ولو كان الواجب مركباً و دخل فيه العدد صار مفتقراً الى الاجزاء و المفتقر الى الاجزاء ليس واجباً و ان فرض كون الاجزاء قديمة زماناً و المركب مثلها قديماً كذلك و بالجملة المفتقر الى الغير ممكن لا واجب و احتياج المركب الى الاجزاء لا يقتضى تأخره

عنها زماناً فالمتنوع لا يجب تأخره زماناً عن علته. (ش)

يُمتنع من الحدوث و إذا ثبت المنافات بين الأزل و زيادة الصفات ثبت أن من قال
 بزيادة الصفات فقد أبطل أزله و لذلك فرّع عليه قوله (فمن وصف الله فقد حدّه)
 أي وصف الله بصفات زائدة فقد حدّه بالنجزي والتكثير (ومن حدّه فقد عدّه) (١)
 من جملة المركبات والمعدودات المتكثرة التي ليست له وحدة حقيقة (و
 من عدّه فقد أبطل أزله) للمنافاة بين أزله و تعدّده على الوجه المذكور (٢) و
 ذلك الوصف ينشأ من الجهل بأمر التوحيد ، ولا يبعد أن يجعل قوله « فمن وصف
 الله ناظراً إلى قوله « بشهادة كل صفة » وقوله « من حدّه » ناظراً إلى قوله « و
 شهادتهما » وقوله « من عدّه » ناظراً إلى قوله « الممتنع ».

(و من قال : كيف ، فقد استوصفه) أي طلب وصفه لأن « كيف » سؤال عن
 الكيفية والصفة (و من قال : فيم ، فقد ضمنه) بأحد الوجوه المذكورة (و من قال
 علي ما فقد جهله) لأن من قال : هو علا شيئاً بر كوب فوقه و قعود عليه . فقد أجرى
 عليه صفات الخلق و من أجرى عليه صفاتهم فهو جاهل به . وفي بعض النسخ فقد
 حملته « بالحاء والميم » (و من قال : أين ، فقد أخلا منه) لأن أين سؤال عن الحيّز
 والجهة فمن قال : أين فقد جعله في حيّز وجهة ، و من جعله فيهما فقد أخلا منه
 سائر الأحياز والجهات كما هو شأن الجسم والجسمانيات و هو باطل لأنّه تعالى
 في جميع الأحياز بالعلم والإحاطة أو فقد أخلا منه صفات الإلهية والربوبية و
 هي التزوّء عن كونه في الأين لأنّه من لواحق الأجسام أو فقد برىء منه من
 قولهم فلان خليّ منك أي بريء (و من قال : ما هو ، فقد نعتّه) بأنّه محدود

(١) قوله « فقد عدّه » الأولى أن يقال فقد أدخل التكثير والتعدد في ذاته باثبات

صفة و موصوف كما قال (ع) : « شهادتهما جميعاً بالثنائية » . (ش)

(٢) قوله « و تعدّده على الوجه المذكور » والانسب بسياق الكلام أن يقال من

عدّه و أدخل التكثير في ذاته فقد جعله مركباً والمركب محتاج إلى أجزاء فلا يكون أزلياً
 واجب الوجود غير محتاج إلى العلة ولا يخفى أن احتياج المركب إلى الأجزاء احتياج مستمر
 حدوثاً و بقاءً . (ش)

معروفٌ بكنه حقيقته، لأن «ما هو» سؤال عن ذلك و هو جهل به إذ لا يعرف حقيقته إلا هو (ومن قال : إلى م، فقد غاياه) أي جعل لوجوده غاية ينتهي فيها وينقطع بالوصول إليها وهذا محالٌ على الوجود الحق بالذات (عالم إذ لا معلوم) لأن علمه بالأشياء بنفس ذاته التي هي مبدء لانكشاف الأشياء عندها لا يتوقف على وجود الأشياء بل علمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها (وخالق إذ لا مخلوق) الخلق بمعنى التقدير و هو مقدّر للأشياء في الأزل قبل وجودها ولوأريد بالخلق معنى الإيجاد لورد أن الخالقية بهذا المعنى مع المخلوق لا قبله (١) و في الأزل

(١) قوله « مع المخلوق لا قبله » لما كانت نسبة جميع الازمنة إليه تعالى على السوية نظير نسبة جميع الامكنة إليه صدق أن اختصاص المخلوق بزمان خاص و مكان معين لا يوجب اختصاص الخالق أيضاً بهما، وقد مثلنا سابقاً بما عليه أهل عصرنا من تقدير سير النور زماناً و ما يقولون من أن نور بعض الكواكب يصل إلينا بعد مضي سنين ، و لعلنا نرى كوكباً في موضع بعينه وصفة بعينها ولا يكون هو كذلك بل كان عند ارسال النور في ذلك الموضع لا عند وصول النور الى أعيننا بل لعله انعدم و تلاشى و نحن نراه متلائناً في جوا السماء فنحن نرى ما مضى و كان في زمان سابق كما نرى ما هو موجود في زماننا في الامكنة القريبة والله تعالى محيط بجميع الامكنة والازمنة و مسألة ربط الحوادث بالقديم من اصعب المسائل كذلك احاطة الدهر بالزمان .

و اما مسألة ربط الحوادث بالقديم فالكلام فيها أن واجب الوجود لا يجوز أن يمنع الفيض والوجود ولا أن يغير ارادته و حكمه و يهتم يوماً بشيء و ينصرف عنه و يتوجه الى شيء آخر الا اذا كان التغير و عدم الاستعداد من جهة الممكنات فاذا لم يكن لشيء استعداد الوجود أو لا يكون في وجوده مصلحة لم يوجد و ان كان مستعداً أفاض عليه الوجود كما قال و ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . و بالجملة التغير دائماً من جهة الممكنات لا من جهته و نسبته الى جميع الازمنة على السوية، والاشكال في تصور عدم تأثير تغير الممكنات في نسبته الى الله، ولا يتعلل الناس ان الله تعالى يكون مشاهداً مدركاً لادم و نوح في زماننا المتأخر كما كان يراها و كان قاهراً عليهما عند وجودهما ، و اما ما يقال أن الحوادث المتتالية في الزمان مجتمعة في الدهر فنشير اليه ان شاء الله. (ش)

اللهم إلا أن يقال اتصافه تعالى بوصف الإيجاد قبل المخلوق لأن إيجاد الشيء عبارة عن إعطاء الوجود إيّاه فهو مقدّم بالذات على وجود ذلك الشيء لاستحالة إيجاد الموجود ولكن فيه بُعد من وجهين: الأول أن هذا التوجيه يجعل الكلام قليل الفائدة لظهور أن إيجاد كل شيء قبل وجوده فلا فائدة في التعرّض لبيانهِ. الثاني أن المقصود بيان تحقق هذا الوصف أعني الخالقية له تعالى في الأزل وإفادة استحقيقه لاسم الخالق أزلاً، وهذا التوجيه لا يفيد ذلك بل ينافيه (و ربُّ إذ لا مربوب) قد علمت معني ربوبيته ووجه تقدّمها على المربوب آنفاً. (و كذلك يوصف ربنا و فوق ما يصفه الواصفون) فوق إمّا عطف على «يوصف» بتقدير يوصف أو حال «عن ربنا» وفيه إيحاء إلى أن ما وصفه الواصفون ليس رباً والربُّ فوقه بالربوبية والشرف و الوصف اللايق به و ما وصفوه فهو مخلوق مصنوع مثلهم.



((الاصل))

٧- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن أحمد بن «النضر وغيره، عمّن ذكره. عن عمرو بن ثابت، عن رجل سمّاه، عن أبي إسحاق» «السبيعي، عن الحارث الأعور قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام خطبة بعد العصر، «فعجب الناس من حسن صفته و ما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو «إسحاق: فقلت للحارث: أو ما حفظتها قال: قد كتبتها فأملأها علينا من كتابه: «الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقضي عجائبه، لأنّه كل يوم في شأن من إحداث «بديع لم يكن، الذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً ولم يولد فيكون موروثاً» «هالكاً، ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره شبحاً ماثلاً ولم تدركه الأبصار فيكون» «بعد انتقالها حائلاً، الذي ليست في أوليته نهاية ولا آخريته حدٌ ولا غاية،» «الذي لم يسبقه وقتٌ ولم يتقدّمه زمانٌ، ولا يتعاوره زيادة ولا نقصان ولا يوصف» «بأين ولا بمَ ولا مكان، الذي بطن من خفيات الأمور و ظهر في العقول بما يرى» «في خلقه من علامات التدبير، الذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحد ولا ببعض»

« بل وصفته بفعاله و دللت عليه بآياته لا تستطيع عقول المتفكرين جحده ، لأن »
 « من كانت السماوات والأرض فطرته و ما فيهن و ما بينهن و هو الصانع لهن . »
 « فلا مدفع لقدرته ، الذي نأى من الخلق فلا شيء كمثلته ، الذي خلق خلقه لعبادته ،
 « وأقدرهم على طاعته بما جعل فيهم ، و قطع عذرهم بالحجج ، فعن بيته هلك من ،
 « هلك و بمنه نجا من نجا و لله الفضل مبدءاً و معيداً ، ثم إن الله - وله الحمد -
 « افتتح الحمد لنفسه و ختم أمر الدنيا و محل الآخرة بالحمد لنفسه ، فقال : وقضى
 « بينهم بالحق ، و قيل : الحمد لله رب العالمين . »

« الحمد لله اللاّ بس الكبرياء بلا تجسيد و المر تدي بالجلال بلا تمثيل و المستوي
 « على العرش بغير زوال و المتعالي على الخلق بلا تباعد منهم و لا ملازمة منه لهم ،
 « ليس له حد ينتهي إلى حده و لا له مثل فيعرف بمثله ، ذل من تجبر غيره ، و صغر
 « من تكبر دونه و تواضعت الأشياء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزته و كملت
 « عن إدراكه طرف العيون و قصرت دون بلوغ صفته أو هام الخلائق ، الأ و ل قبل كل
 « شيء و لا قبل له و الآخر بعد كل شيء و لا بعده ، الظاهر على كل شيء بالقهر له و المشاهد
 « لجميع الأ ما كن بلا انتقال إليها ، لا تلمسه لامة و لا تحسه حاسة ، هو الذي في السماء
 « إله و في الأرض إله و هو الحكيم العليم ، أتقن ما أراد من خلقه من الأشباح
 « كلها لا بمثال سبق إليه و لا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه ، ابتداء ما أراد ابتداءه
 « و أنشأ ما أراد إنشاءه ، على ما أراد من الثقلين الجن و الانس ، ليعرفوا بذلك
 « ربوبيته و تمكن فيهم طاعته . »

« نحمده بجميع محامده كلها ، على جميع نعمائه كلها ، و نستهديه لمراشد
 « أمورنا و نعوذ به من سيئات أعمالنا و نستغفره للذنوب التي سبقت منا و نشهد
 « أن لا إله إلا الله و أن محمداً عبده و رسوله ، بعنه بالحق نبياً دالاً عليه و هادياً
 « إليه ، فهدى به من الضلالة و استنقذنا به من الجهالة ، من يطع الله و رسوله فقد
 « فاز فوزاً عظيماً و نال ثواباً جزيلاً و من يعص الله و رسوله فقد خسر خسراناً »

« مبيناً، واستحقَّ عذاباً أليماً، فابخعوا بما يحقُّ عليكم من السمع والطاعة وإخلاص،
 « النصيحة وحسن المؤازرة وأعينوا على أنفسكم بلزوم الطريقة المستقيمة وهجر
 « الأمور المكروهة، وتعاطوا الحقَّ بينكم وتعاونوا به دوني وخذوا على يد الظالم
 « السفية ومروا بالمعروف وانها عن المنكر، واعرفوا لذوي الفضل فضلهم، عصمنا
 « الله وإياكم بالهدى وثبتنا وإياكم على التقوى وأستغفر الله لي ولكم،

((الشرح))

« عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن أحمد بن النضر
 وغيره عمَّن ذكره، عن عمرو بن ثابت (لعله عمرو بن أبي المقدم الممدوح من
 رجال السَّجاد والباقر والصادق عليهم السلام) عن رجل سمَّاه عن أبي إسحاق السبيعي
 عن الحارث الأعور) هو الحارث بن قيس الأعور قال العلامة: روالكشي في طريق فيه
 الشعبي أنه قال لعلي عليه السلام إني أحبُّك ولا يشكُّ بهذا عندي عدالته بل ترجيح ما (١)
 (قال خطب أمير المؤمنين عليه السلام يوماً خطبة بعد العصر فعجب الناس من حسن صفته) أي
 من حسن وصفه للرَّبِّ (وما ذكره من تعظيم الله تعالى قال أبو إسحاق فقلت
 للحارث أو ما حفظتها) الهمزة للاستفهام والواو للعطف على محذوف أي
 اسمتها وما حفظتها (قال: قد كتبتها (٢) فأملأها علينا من كتابه: الحمد لله الذي

(١) فيه اشتباه وفي الخلاصة بعد عنوان والحارث بن قيس، عنون الحارث الأعور و

ساق الكلام كما في المتن والمراد الحارث بن عبد الله الأعور كما هو الظاهر.

(٢) قوله « قال كتبتها » كتبها بجميع ألفاظها وخصوصياتها أو أختار منها ما قدر

على حفظها وكذلك كانوا يحفظون خطب الأمراء والخلفاء وسائر الفصحاء ففي كتب
 التواريخ نقل قدر واف من خطب قس بن ساعدة وسجبان وائل وحجاج بن يوسف وغيرهم
 واحتمال حفظ جميع خصوصيات الألفاظ بعيد لاختلاف الروايات في خطبة واحدة
 اللهم إلا ما يتشبه بالخاطر من لفظ بديع ومعنى طريف أطرف وأبدع من سائر
 كلمات الخطبة، ولذلك قد يقول المؤخرون فكان مما حفظ من خطبة مثلاً، ومعلوم أن
 المنقول ربما يتم قراءته في خمس دقائق، أو عشر، ولم يكن الخطبة قصيرة بهذا
 الحد. (ش)

لا يموت (وصف له بالدوام بسبب سلب الموت عنه لأن الموت انقطاع تعلق الروح عن البدن ورجوع الخلق إلى الحق لزوال القوة المزاجية و كل ذلك عليه سبحانه محال وإنما افتتح بالحمد لتعليم الخلق بلزوم الثناء على الملك الوهاب والاعتراف بنعمته عند الافتتاح بالخطاب لاستلزام ذلك ملاحظة حضرة الجلال و الالتفات إليها عامة الأحوال ، و ابتدأ بعده بالصفات السلبية الدقيقة وهي أن التوحيد المطلق والإخلاص المحقق لا يتحققان إلا بتقضى جميع ماعداء عن لوح النفس و طرحه عن درجة الاعتبار و ما لا يتحقق الشيء إلا به (١) كان اعتباره مقدماً على اعتبار ذلك الشيء ، ولما كان معلماً لكيفية السلوك إلى الحق وكانت العقول قاصرة عن إدراك حقيقته والأوهام حاكمة بمثلثته تعالى لمدرجاتها بدأ بذكر السلب لأنه مستلزم لغسل درن الحكم الوهمي في حقه تعالى عن لوح الخيال حتى إذا ورد عقبيه ذكره تعالى بما هو أهله ورد على ألواح صافية من كدر الباطل فانتقش كما قيل «فصادف قلباً خالياً فتمكنا» (ولا تنقضي عجائبه) التي

(١) قوله و ما لا يتحقق الشيء إلا به ، يعنى به الذاتيات والاجزاء و أنها مقدمة على المركب منها تقدماً بالذات و قلنا سابقاً أن أقسام التقدم الخمسة المشهورة متعارفة عند الناس و يستعملونها في محاوراتهم و ليس التقدم عندهم منحصراً في التقدم بالزمان كما توهمه بعض الظاهريين، يقولون في التقدم المكانى رأيت زيدا و هو شاب جلس مقدماً على الشيوخ و فى التقدم بالشرف أن نبينا (ص) مقدم على سائر الانبياء ويقولون فى التقدم الذاتى تحركت اليد فتحرك المفتاح و لو عكست القول و قلت تحرك المفتاح فتحركت يدى غلطوك لدلالة الفاء على الترتب والتأخر و ليس حركة اليد بعد حركة المفتاح بل قبله. وعوام العجم أيضاً يستعملون هذه المعانى فى محاوراتهم فى الفارسية نعم تعديد اقسام التقدم و معرفة الاصطلاحات خاص بأهل العلم . و هذا نظير الواجب و الممكن و الممتنع يعرفه الطفل الصغير والشيخ الكبير والجاهل البدوى والعامى القروى وان لم يميزوا الاصطلاح و الدور و التسلسل يعترف ببطالانها جميع الناس و يختص بتقرير الدليل عليه العلماء و هكذا . (ش)

كلّما تأملها الإنسان وأجال فيه البصر يجد من كمال قدرته وآثار حكمته فوق ما وجده في بادي النظر (لأنّه كل يوم في شأن من إحداث بديع لم يكن) الشأن الأمر والحال وهو سبحانه في كل زمان من الأزمان يحدث في عالم الإمكان على وفق الحكمة والقضاء الأزلي ما هو محلّ العجب العجيب الذي يحار فيه أبصار البصائر من أفعال غريبة وأشخاص جديدة وأحوال بديعة لم يكن شيء منها قبل ذلك قال القاضي: وفي الحديث من شأنه أن يغفر ذنباً ويفرّج كرباً ويرفع قوماً و يضع آخرين وهو ردّ لقول اليهود إن الله لا يقضي يوم السبت شيئاً انتهى. أقول: هو أيضاً ردّ على من ذهب أنّه تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما عليه الآن معادن و نباتاً و حيواناً وإنساناً ولم يتقدّم خلق آدم ﷺ على خلق أولاده والتقدّم والتأخّر إنّما يقع في ظهورها لا في حدوثها (١) وهذا المذهب مأخوذ من (٢) أصحاب الكمون والظهور من جملة الفلاسفة كما أشار إليه صاحب الملل-

(١) وفي ظهورها لا في حدوثها ظاهر هذا الكلام غير معقول، اللهم الآن يرجعوا إلى ما قالوا في الفرق بين الدهر والزمان وإن الأمور المترتبة في الزمان مجتمعة في الدهر وربما يمثل ذلك بخيط ملون بالوان مختلفة تمشي عليه نملة ترى كل لون إذا حاذيها، وأمّا الإنسان فيرى جميع الالوان دفعة واحدة، ولما كان واجب الوجود علة الملل ووجود كل موجود إنما هو بإضافته الاشراقية والرابطة التي بينه تعالى وبين المعلوم أقوى وأشد من كل رابطة، وقلنا ان رابطة النور تقتضي رؤية الإنسان شيئاً مضي و تموجات الهواء تقتضي سماعنا لاصوات مضت فلم يستبعد أن يرى الله ويسمع ويحيط بقدرته على جميع ماضى وما سيأتى دفعة واحدة وليس معنى اجتماع المترتبات في الدهر نفى الزمان عنها ولا عدم الترتب بينها و معيتها في الزمان بل معيتها و اجتماعها في علم البارئ و حضورها عنده دفعة واحدة وقدرته عليها جميعاً. (ش)

(٢) قوله «و هذا المذهب مأخوذ» أصحاب الكمون والبروز طائفة من قدماء فلاسفة اليونان أورد الشيخ في الشفا مذهبهم وزيفه في الفصل الرابع من الفن الثالث من الطبيعيات و حاصل مذهبهم أن ما نرى من استحالة العناصر بعضها إلى بعض كالهوا يتبدل ناراً مثلاً»

والنحل (الذي لم يلد فيكون في العزّ مشار كاً) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لو كان له و لدكان في العزّ والجلال مشار كاً معه و التالي باطل إذ لا عزيز على الإطلاق سواء فالمقدّم مثله ، بيان الملازمة أن ولد العزيز عزيز مثله و قد سلك ^{الطريق} في ذلك سبيل المعتاد الظاهر في بادي الرأى والاستقراء وهو أن كل ولد يلحق بأبيه في العزّ والذلّ وإن لم يجب ذلك في العقل والاستقراء مما يستعمل في الخطابة و يحتجّ به فيها إذ غايته الاقناع (ولم يولد فيكون موروثاً هالكاً) أي لو كان مولوداً لكان موروثاً هالكاً يرثه من خلفه و هو تنزيه له عن صفات البشر إذ العادة أن كل مولود من الإنسان يهلك فيرثه من خلفه والبرهان على استحالة كونه والدأ و مولوداً أن ذلك من لواحق الشهوة الحيوانية وتوابع القوة الجسمانية و قدسه تعالى منزّه عنها (ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره شبحاً ماثلاً) الماثل القائم والمائل أيضاً المشابه يعني لم تدركه الأوهام فإنّها إن أدركته قدّرتّه شخصاً منتصباً قائماً و صورة شبيهة بصورة الجسم والجسمانيات لأنّ الوهم إنّما يدرك الأمور المتعلقة بالمادّة و شأنه فيما يدركه أن يستعمل المتخيّلة في تقديره بمقدار معين و وضع معين ويحكم بأنّ ذلك مبلغه ونهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرتّه شخصاً معيناً قائماً على مقدار معين وصوّرتّه بصورة معينة في محلّ معين تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (ولم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حايلاً)

* ليس استحالة بالحقيقة إذ لا يجوز تغير ماهية شيء إلى غيرها فلا يصير شيء شيئاً أصلاً فما خلق في أول وجوده مثلاً حديداً أو نحاساً أو كبريتاً أو غيرها فهو يبقى على ماهيته و صورته النوعية أزلاً و أبداً إلا أن في كل منها سائر الأشياء كأمّنة فالنار كأمّنة في الهواء ومخلوقة فيه غير ظاهرة و إنما يظهر بالاشتغال وشاركتهم أهل عصرنا في قولهم بعدم استحالة العناصر ولكن يخالفونهم في أن المواليد بالتراكيب والامزجة لا بالبروز فكل حادث عندهم بشركيب و مزاج أو بتحليل ولا يستحيل شيء إلى شيء آخر إلا بزيادة عنصر فيه أو نقص ولا حاجة فعلاً إلى نقل مذهبهم ولا فائدة فيه. (ش)

حال الشيء يحول إذا انقلب حاله وكل متغير حائل. كذا في النهاية. يعني لا تدر كه
الأبصار فإنها إن أدركته كان بعد انتقال الابصار عنه متغيراً و منقلباً عن الحالة
التي كانت له عند الابصار وهي المقابلة والمحاذاة والوضع الخاص و غير ذلك من
الأمور المعبرة في الرؤية إلى حالة أخرى مغايرة للأولى فيوصف تارة بالمقابلة
والمحاذاة مثلاً و تارة بالتلا مقابلة والتلا محاذاة ، وذلك لا يليق بقدس الحق لأن
نسبته إلى جميع الأشياء والأحياء والأوضاع والأشخاص والأوقات والأزمنة و
الأمكنة على السواء لا تتغير ولا تبدل أصلاً و أبداً ، فنسبته إلى الشرق كنسبته
إلى الغرب، ونسبته إلى السماء كنسبته إلى الأرض، ونسبته إلى زيد و إبصاره لشيء
كنسبته إلى زيد و إبصاره لشيء آخر، ويحتمل أن يكون لفظة بعده بضم الباء ويكون
اسم «يكون». والحال حينئذ بمعنى الحاجز، يعني لا تدر كه الأبصار لأنها لو أدركته
كان بعد انتقال الأبصار إليه مانعاً من رؤيته لأن من شرايط الرؤية هو القرب المتوسط.
والتلازم باطل لأن ذلك شأن ذوات الأحياء التي يتصور فيها القرب والبعد بحسب
المسافة، و قدس الحق منزّه عن ذلك (الذي ليست في أوليته نهاية ولا آخريته
حد ولا غاية) إذ العدم لا يسبق الوجود الأزلي ولا يلحقه (الذي لم يسبقه وقت و
لم يتقدمه زمان) الوقت جزء الزمان و لما كان جل شأنه خالق الوقت والزمان
وجب أن يتقدمهما فلا يتصور تقدمهما عليه (ولم يتعاوره) أي لم يأخذه على
سبيل التبادل والتناوب (زيادة ولا نقصان) لأنهما من لوازم الكمّ والكميات (ولا
يوصف بأين ولا بيم ولا مكان) أي لا يوصف بالحصول في الأين ولعل المراد بالأين
الجهة دون المكان لئلا يلزم التكرار ، و صح إطلاق الأين على الجهة لكمال
المناسبة بينهما في أنهما مقصد للمتحرّك الأوّل باعتبار الحصول فيه والثاني باعتبار
الوصول إليه والقرب منه ، و كذا لا يوصف بما هو لأن وصفه به يستلزم وصفه
بأنه يمكن معرفة كنه حقيقته لأن «ما هو» سؤال عن كنه الحقيقة، و كذا لا يوصف
بالكون في المكان لاستحالة افتقاره إلى المكان (الذي بطن من خفيات الأمور)
أي أدرك الباطن من خفيات الأمور يعني نفذ علمه في بواطنها لأنه عالم السرّ

والخفيات ، و يحتمل أن يكون المراد أنه باطن خفي داخل في جملة خفيات الأمور و لما كانت بواطنها أخفى من ظواهرها كان المفهوم من كونه بطن منها أنه أخفى منها عند العقول و غيرها من القوى المدركة ، و ذلك لأن الإدراك إما حسى وإمّا عقلي ولما كان عز وجل مقدساً عن الجسميّة منزّها عن الوضع والجهة استحال أن يدركه شيء من الحواس الظاهرة و الباطنة ، ولما كان ذاته بريئة عن أنحاء التركيب استحال أن يكون للعقل إطلاع عليها ولكنه فضاءه إذن على جميع الإدراكات والمدرجات ظاهر و كونه أخفى الأمور الخفية واضح (و ظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير) إذ بآيات قدرته و تدبيره و علامات صنعته و تقديره تجلّت ذاته في عقول العارفين (١) و ظهرت صفاته

(١) قوله « تجلّت ذاته في عقول العارفين » أكثر العلوم الحاصلة للإنسان مبدئها الانتقال الدفئ من ملاحظة مقدمات حصلت بغير اختيار و سميها المنطقيون الحدس و هو يقيد اليقين و ليس مراد فاللظن والتخمين كما في اصطلاح الناس و مثاله المعروف نور القمر مستفاد من الشمس إذ راوا ارتباطاً دائماً بين اختلاف تشكيلات القمر و وضعه من الشمس قالوا ان نوره منها وأمثلة ذلك في الهيئة وسائر العلوم كثيرة و ربما يسمى أصحاب هذا الحدس القوى اهل زماننا عبقرى و في الفارسي الدارج نابغة و ظاهراً معرفة الناس بالله المدبر الحكيم لم يكن خارجاً من القاعدة الكلية في استنباط سائر أسرار الكون ففي زمان قديم لانعلم تاريخه تنبه رجل عبقرى لان الارض كرة ولانعلم اسم ذلك الرجل وبيئته ولا زمانه كذلك تنبه من طريق العقل رجل لانعلم اسمه و سائر مشخصاته أن مبدء هذا العالم فاعل حكيم عالم فعل مافعل لغاية. أما من جهة تعليم الانبياء و الالهام فاوّل من علم التوحيد آدم ابوالبشر وليس هو مراد امير المؤمنين (ع) في هذا الموضع بل مراده الظهور في العقول من ملاحظة علامات التدبير و طريق تنبه العقل ما ذكره (ع) فان الانسان لما نظر في الافاق و في نفسه خصوصاً بعد معرفة شيء من التشريع والطب تنبه لان صانعه ليس موجوداً غير شاعر كما يشبهه من صنائع يد الانسان و اتقان فعله مهارة صانعه وما يقال من أن اول من عرف الله تعالى بالعقل هو سقراط الحكيم أو انكساغوراس أو غيره فانما عنى في اليونانيين وفلاسفتهم وما *

في صدور العالمين، وقد حدث على التفكير فيها والنظر إليها للاستدلال بها على وجود الصانع و صفاته قوله تعالى « أولم يتفكروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق

* في توحيد المفضل عن الصادق (ع) أن أرسطوطاليس هو الذي بين خطأ من تقدمه من نفى العمد والتدبير فمراده (ع) أن هذا الحكيم أول من بينه ببيان علمي استدلالى ظهر الحق بقوله ونسخ قول الطبيعيين نسخاً بيناً أوجب اعراض العقلاء عنهم، و أما أصل تنبيه الانسان لوجود الحق تعالى كان سابقاً في الامم البتة و ان لم يبينوه كما بين أرسطوطاليس . و أما جماعة من العوام وحمقاء الافرنج واصحاب الحرف والصناعات منهم فقد توهموا أن الانسان انما ينسب الامور الى الله تعالى و تدبيره لانه جاهل بالاسباب الطبيعية و لما عرف تلك الاسباب عرف استغناء العالم عن الله - نموذجاً لله - مثلاً ما لم يعلم أن لنمو النبات وتكون الجنين في الرحم و نزول المطر وهبوب الرياح وغير ذلك أسباباً نسبتها الى فعل الله و لما علم أن المطر بصعود الرطوبات الى الجو البارد و تبدل البخار و كذلك سائر الاسباب أنكر أن يكون لله تعالى تأثير في الاعتراف والايمان بالله تعالى عندهم من الجهل، والالحاد والكفر من العلم، وقد رأيت كتاباً لرجل منهم يسمى يا غوست كنت طول الكلام في ذلك وأتى بأمور تخالف الحس و ما نعلم من التاريخ . و نقل عن بعض ملأحة شعراء العرب حواصل ما في ذلك الكتاب:

اثنان في الدنيا فذو عقل بلا دين و آخر دين لاعقل له

و انما قلنا انه مخالف للحس والتاريخ لاننا نرى الجهل بالامور النبوية مقدماً على العلم بها في التاريخ كما أن جهل الناس بكروية الارض كان قبل علمهم، وجهلهم بالتشريح و خواص الادوية قبل علمهم، وجهلهم بعلة الخسوف والكسوف و أسبابهما قبل علمهم كذلك كان جهلهم بمبدء الحكيم، قادر لا يرى قبل علمهم به، ونعلم ان ارسطوطاليس وانكسارغوراس وغيرهما كانوا اعلم الناس جميعاً بالامور الطبيعية و كانوا عالمين بان نزول المطر من استحالة البخار الصاعد من الارض كما نص أرسطو في كتابه عليه و على سائر الامور الطبيعية و مع ذلك اعترف بوجود المبدء الحكيم و بقاء النفس، وبالجملة الحق ما ذكره أمير المؤمنين (ع) من أن معرفة الله تعالى بالنظر والتفكير انما حصل للانسان بعد تأمله في خلقه لما يقوله هذه الجهال ان اعترافهم بالمبدء كان قبل التفكير والنظر والتأمل.. (ش)

الله من شيء - الآية وقوله تعالى «سريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» وهذا الطريق هو طريق الملمين وسائر فرق المتكلمين فانهم يستدلون أولاً على حدوث الأجسام (١) والأعراض ثم يستدلون بحدوثها و تغيراتها على وجود الصانع ، ثم يستدلون بالنظر في أحوال المخلوقات على صفاته واحدة واحدة مثلاً يستدلون بحكامها وإتقانها على كون صانعها عالماً حكيماً قادراً وبتخصيصها بأمر ليس للآخر (٢) على كونه مريداً وبالطاقة خلق بعضها

(١) قوله «أولاً على حدوث الأجسام» يعنى بالدليل العقلى اذ يريد به اثبات الواجب تعالى كمال قال ثم يستدل بحدوثها على وجود الصانع ولا يجوز التمسك هنا باجماع المسلمين ولا بظاهر الكتاب والاختبار لان حجية الاجماع و ظاهر النصوص بعد اثبات الواجب تعالى والنسبة والكتاب كما مر فى الصفحة ٢٠٠ من هذا الجزء وفى مواضع اخر. (ش)

(٢) قوله (بتخصيصها بأمر ليس للآخر، ولكن ارادة الله تعالى ليس جزافاً بغير علة و مرجح بل يكون تخصيص ارادته بشيء دون شيء بحصول استعداد مرجح لقبول الفيض كما قيل دأبى الله ان يجرى الامور الا باسبابها، و اذا اراد الله شيئاً هياً اسبابه و هذا جار فى كل شيء قال تعالى «حتى يغيروا ما بانفسهم» و اثبات العمد والتدبير والارادة هو الاصل فى التوحيد الفارق بين المتأله والملحد والا فالبدء الواجب مع اتفاق عليه كل الناس الا ان المتأله يقول انه فعل ما فعل بعمد و ارادة والملحد يقول هو غير شاعر ولا مريد. و فى توحيد المفضل بعد نقل كلام الامام (ع) فى فوائد كثير من اعضاء الانسان قال المفضل فقلت يا مولاي ان قوما يزعمون ان هذا من فعل الطبيعة فقال سلهم عن هذه الطبيعة هى شيء له علم وقدرة على مثل هذه الافعال ام ليست كذلك؟ فان اوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من اثبات الخالق فان هذه صفته و ان زعموا أنها تفعل هذه الافعال بغير علم ولا عمد وكان فى أفعالها ما قد يراه من الصواب والحكمة علم أن هذا الفعل للخالق الحكيم و ان الذى سموه طبيعة هو سنة فى خلقه جارية على ما اجراها عليه انتهى. قال العلامة المجلسى - رحمه الله - فى بيان ذلك: والذى صار سبباً لذهولهم ان الله تعالى أجرى عادته بأن يخلق الاشياء باسبابها فذهبوا

دقته على كونه لطيفاً و كذلك الحكماء الطبيعيون يستدلون بوجود الحركة على محرك و بامتناع اتصال الحركات لا إلى أوّل على وجود محرك أوّل (١) غير

* إلى استقلال تلك الاسباب في ذلك انتهى. وهذه الاسباب هي التي تسمى في اصطلاح الحكماء معدات ويحصل بها للشئ الامكان الاستعدادي السابق على وجود الحوادث الزمانية فيستعد البذر لقبول صورة النبات بأسباب هي الماء والارض والسماء والحرارة والنور وغير ذلك وقال العلامة المجلسي (ره) أيضاً يعلم بعد الاعتبار والتفكر أن الكل مستند الى قدرته و تأثيره تعالى و انما هذه الاشياء وسائل وشرائط لذلك. ثم انه - رحمه الله - أنكر في بعض المواضع الامكان الاستعدادي وأن اثبتة هنا وله وجه ليس ههنا موضع ذكره . (ش)

(١) قوله «على وجود محرك اول غير منحرك» لا ريب أن الجسم يتحرك في الجملة و صفات الاجسام و أفعالها أما ان تكون ذاتية طبيعية و تكون علة ثبوتها لها ذات الاجسام كالبرودة والميعان للماء، والحرارة للشار و اما أن تكون غير طبيعية لا بد ان تكون لها علة من خارج ولا ريب أن الحركة من حيث هي حركة ليست ذاتية طبيعية بحيث تكون ذات الجسم يقتضيها بالذات بل الحركة دائماً للوصول الى غرض و غاية اذا وصل الجسم اليه سكن و معنى كون الحركة طبيعية في بعض الاجسام أن له غاية يتوخى الوصول اليها بالطبع فيتحرك لتحصيل تلك الغاية ولا يعلل ان يكون الحركة كمالات اولاً بحيث تكون هي بنفسها غاية و مقصودة لان نيل المقصود يقتضى السكون والقرار لا الانتقال والفرار والغاية لكل شئ الذي ينتهي اليه الحركات هو الله تعالى و هو المحرك غير المتحرك، منه المبدء و اليه المصير. والحركة الذاتية بغير غاية عبث كما قال تعالى وأزعمتم أنما خلقناكم عبثاً وانكم اليها لاترجعون، الى غير ذلك من الايات. فان قيل غاية الحركة في الجسم تحصيل الحالة الطبيعية كما اشارت اليه ولا يجب أن ينتهي الى المبدء الاول فالماء مثلاً اذا سخن بالقسر ثم خلى و طبعه تحرك الى البرودة فاذا حصلت سكن لانه وصل الى غايته، قلت كل شئ خلق على صفاته الطبيعية ولولم يكن قاسر يخرج شيئاً عما هو عليه طبعاً لسكن العالم بأسره و بجميع اجزائه على حالة واحدة ولم يحدث شئ جديد ولم يفن شئ موجود و لكن هنا قاسراً لكل شئ يخرج عن مقتضى طباعه فننقل الكلام الى ذلك القاسر و تحريكه و غايته في التحريك فلا بد ان ينتهي الى قاسر ثان يحرك القاسر الاول فان كان هو أيضاً متحركاً حثيثاً *

متحرك . ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء أول (الذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحد ولا بعض) لامتناعهما في حقه أما الحد فلا أنه ليس له حقيقة مركبة من الذاتيات ولا امتداد منته إلى النهايات وإما البعض فلا أنه ليس له أبعاد لاستحالة التجزئة والتكثر على جناب القدس (بل وصفته بفعاله ودلت عليه بآياته) فإنهم أرشدوا العقول الناقصة إلى الشهادة بوجوده بالنظر في أفعاله العجيبة وآياته الغريبة والتأمل في آثار قدرته وأطوار صنعته والتفكير في لطائف تدبيره وطرائف تقديره وبيّنوا أن كل ما تصوّرتة النفوس من الصور العقلية وأدر كتة الحواس من الصور الحسية وجب تنزيهه تعالى عنه، وأن الواجب هو الإذعان بوجوده إذعاناً بريئاً من المواد وعلايقها مجرداً عن مدركات الحواس ولو احقها من الأين والوضع والجهة والمقدار وغير ذلك من لواحق الممكنات وخواص المصنوعات (لا يستطيع عقول المتفكرين جحده لأن من كانت السموات والأرض فطرته وما فيهن وما بينهن وهو الصانع لهن فلا مدفع لقدرته) لأن هذه المصنوعات آيات ظاهرة على وجوده وحكمته وعلامات باهرة على علمه وقدرته لكن ظهورها للعقول يتفاوت بحسب تفاوت مراتب الاستعداد والتفكير على درجات متباعدة ومنازل متفاوتة ومن جحده فإنما جحده لعدم تفكيره في ذواتها وسوء تدبره في صفاتها التي كلها شواهد صدق على وجوده وحدته في الربوبية وتفردّه في الإلهية وتنزّهه عن صفات المخلوقين وتقديسه عن سمات المصنوعين مع إقرار العقل بدون معارضة الوهم بالتصديق له حتى إن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله. ولذلك إذا وقعوا في مصيبة ودخلوا في بليّة كالغرق ونحوه لم يجدوا ملجأ سواه ولم يدعوا إلا إياه (الذي نأى من الخلق) أي بعد منهم لعدم مشابهته بهم وعدم إدراكهم له (فلا شيء كمثلّه) في ذاته وصفاته إذ لا يتصف هو بصفات شيء من الأشياء ولا يتصف شيء من الأشياء بصفاته لأن عالم

* إلى قاسر ثالث فإن كان غير متحرك ثبت المبدء المحرك غير المتحرك، وهو المطلوب لبطلان التسلسل. وإن كان متحركاً احتاج إلى محرك غير طبيعة وهكذا . (ش)

التوجوب والغناء مغاير بالكلية لعالم الامكان والقضاء فلا يوجد ما يليق بأحدهما في الآخر (١) (الذي خلق خلقه لعبادته) ليجذبهم بها إلى جناب عزته ولم يخلقهم عبثاً كما قال : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون و قال : « ما خلقت السموات

(١) قوله « فلا يوجد ما يليق بأحدهما في الآخر » فان قيل يوجد في عالم الامكان العلم والحيوة والقدرة و يتصف بها واجب الوجود أيضاً بل ربما يقال كل ما هنا يجب أن يكون جلوة لما هناك و موجد الشيء ليس فاقداً له، قلنا المقصود أن ما في الامكان مشوب بالنقص و مختلط بالعدم والواجب تعالى يجب أن يكون مبرء من كل نقص، ولا يوجد شيء ينقصه في الواجب وعلم الممكن ممزوج بالجهل وحادث بعدالعدم وقابل للزيادة والنقصان وكذلك حياته وقدرته وقد سبق ما يناسب ذلك في شرح قوله (ع) « بتشعيره المشاعر عرف أن لا يشعر له » لان المشعر يحكى عن النقص لد لالته على الجسم والانفعال عن المحسوس ولا يقال بتعليمه العلماء عرف أن لا علم له لان العلم لا يدل على النقص من انفعال وجسمية وغير ذلك مثلاً اذا تأملت في خلق العين وقوة الباصرة عرفت أن خالق هذا العضو يعلم أن في العالم نوراً و لوناً و شيئاً يحمل النور واللون و أن النور يدخل الجسم الشفاف كالزجاج فيعلم أن في العالم جسماً شفافاً و كدرأ و يجب أن يختار للتأثر من النور في الباصرة جسماً شفافاً كالجليدية والقرنية و يعلم أن غذاء هذا الجسم الشفاف يجب أن يكون لطيفاً وهكذا. وعلمه بجميع هذه الامور انما يكون قبل خلقه العين حتى يخلق العين على وفق ما علم وجوب كونها عليه ثم ان الخالق لو كان له عين بالصفات اللازمة للرؤية فان كانت هذه العين نفس ذات الواجب لم يكن جارحة و مشعراً بل كان ذات الواجب عالماً بالمبصرات و ان كانت غير ذات الواجب كانت مخلوقة له و كان الواجب خلقها ليستعين بها على رؤية الاشياء تعالى الله عنه وقد كان يعلم قبل الخلق ان في العالم نوراً و لوناً و لكل منهما خواص و ان هناك جسماً كدرأ و شفافاً و بالجملة يعلم كل شيء قبل ان يخلق لنفسه عيناً فلا يحتاج الى عين و بتشعيره المشاعر عرف أنه قبل تشعيره يعلم كل شيء يحتاج عرفانه الى مشعر و هذا نظير أن صانع المنظار يجب أن يكون قبل صنعه عارفاً برؤية و مرئى من غير احتياج الى المنظار. (ش)

والارض وما بينهما لاعبين» .

(و أقدرهم على طاعته بما جعل فيهم) من شرائط التكليف مثل العقل و القدرة و غيرهما فمنهم سماع أجابوه ومنهم صماء خالفوه (وقطع عندهم بالحجج) أي بالحجج الباطنة وهي العقول والحجج الظاهرة وهي بعث الانبياء ونصب الاوصياء و إنزال الكتب تنبيهاً للغافلين و تذكيراً للجاهلين فقطع عندهم ودفع حججهم لئلا يقولوا يوم القيمة لولا أرسلت إلينا رسولا يهدينا إلى معرفتك و يرشدنا إلى طاعتك (فعن بيئته هلك من هلك و بمنته نجا من نجا) يعني من هلك بالكفر و الضلال بعد بعث الانبياء و إنزال الكتب و إرشاد الطريق و إكمال العقل فعن وضوح بيئته هلك ، و من نجا عن العقوبة والنكال بالايمان والكمال فبمنته وإفضاله نجا (و لله الفضل مبدئاً و معيداً) أي والله الفضل والجود والزيادة في الاحسان في حال إبداء الخلق و إيجادهم في الدنيا و في حال إعادتهم و إرجاعهم بعد القضاء أما فضله في الإيجاد فظاهر لأنه بالاسبق استحقاق قطعاً ، و أما فضله في الاعادة و ازدياد الاحسان في الآخرة فهو مختص بالمؤمنين المتقين كما قال : «وَأُزِلَّتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ» إلى قوله «ولدينا مزيد» ثم أشار إلى استحقاقه للحمد في البداية و النهاية فضل الحمد و البحث عليه بقوله (ثم إن الله وله الحمد) هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب و إنما لم يذكر متعلق الحمد لقصد التعميم أو للإشارة إلى أنه يستحقه لذاته و «ثم» لمجرد التفاوت في الرتب فإن حمله تعالى لنفسه أفضل و أكمل من حمد الغير له (افتتح الحمد لنفسه) في التنزيل أو عند خلق العالم كما قال « الحمد لله فاطر السموات و الأرض » أو عند خلق الانسان و نفخ الروح كما قال : « ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين لأن الحمد هو الثناء الجميل ولا يجب أن يكون ذلك بلفظ الحمد) و ختم أمر الدنيا (لعل المراد بأمر الدنيا ما يتعلق بها من سوء العاقبة و حسننها للعباد بحسب القضاء الإلهي (و مجل الآخرة بالحمد لنفسه) المجل بالتحريك أو سكون الجيم مصدر يقال مجلت يده مجلاً بفتح الجيم فيهما و مجلت يده مجلاً بكسر

الجيم في الأول وسكونها في الثاني وهو أن يجتمع بين الجلد واللحم ماء من كثرة العمل وشدته و يحصل منه بشرة و يقال له بالفارسية «آبله» وضبطه بعضهم بفتح الميم و سكون الحاء المهملة و هو الجذب و انقطاع المطر و يبس الأرض من الكلاء والمجادلة والكيد ، والمراد به هنا على جميع هذه المعاني هو الشدة و المصيبة على سبيل الكناية يعني ختم أمر الدنيا و ختم شدايد الآخرة وأهوالها بالحمد لنفسه على القضاء بالحق كما قال (وقضى بينهم بالحق) بإدخال بعضهم الجنة و بعضهم النار (وقيل الحمد لله رب العالمين) على القضاء بالحق و إعطاء كل قوم ما يستحقه من غير ظلم ولا جور ، والظاهر من سياق هذا الحديث أن القائل هو الله تعالى وقيل هم المؤمنون والملائكة ، فإن قلت : ختم شدايد الآخرة بهذا القضاء و هذا القول ظاهر و أمّا ختم أمر الدنيا بهما فما الوجه فيه؟ قلت هما في الحقيقة مقارنان لختم أمر الدنيا لا انقطاع العمل حينئذ و عند ذلك يتحقق حال كل شخص و يعلم أنه من أهل الجنة أو من أهل النار ، و لذلك قيل: «من مات قامت قيامته».

مركز تقيتكم بزرگوار

(الحمد لله اللابس الكبرياء بالتجسيد والمرتدي بالجلال بالتمثيل) تشبيه الكبرياء والجلال أعني العظمة والرفعة باللباس والرداء في الإحاطة و الشمول مكنية وتعلق اللبس و الارتداء بهما تخيلية ، و لما كان المتبادر من الكبير والجليل في الأوهام أن يكون ذا جسد و مثال أشار إلى أن وصفه تعالى بهما من غير تجسيد بشخص جسداني وتمثيل بمثال جسماني للتنبيه على أن المراد منهما هو العظمة والرفعة بحسب القدر والرتبة (والمستوي على العرش بغير زوال) لما كان المتبادر من الاستواء في أفهام القاصرين هو الاستقرار أشار إلى نفي إرادة ذلك بسلب لازمه الذي هو الزوال من حال إلى حال والانتقال من وضع إلى وضع لأن كل مستقر على شيء شأنه جواز اتصافه بذلك للتنبيه على أن المراد به معنى آخر يجوز في حقه تعالى و هو الاستعلاء والاستيلاء والغلبة ، و إطلاقه على هذا المعنى أيضاً شائع في العرف واللغة (والمتعالي عن الخلق) بالشرف والعلية

والتنزه عن صفاتهم ولما كان الوهم يتسارع إلى أن ما استعلى على الشيء كان فوقه
 إما بتباعد و تراخي مسافة بينهما كالفلك التاسع بالنسبة إلى الأرض أو بمماسة و
 التصاق بالتراخي مسافة كالماء بالنسبة إليها أشار إلى دفع ذلك تأكيداً لرد الأحكام
 الوهمية بقوله (بالتباعد منهم ولا ملامسة منه لهم) لأن علوه تعالى ليس علواً
 مكانياً بل علواً معنوياً كما ذكرناه ، و التباعد والتماس إنما يكونان في العلو
 المكاني فهذا قرينة لحمل التعالي على غير ما يتناول الوهم (ليس له حد ينتهي إلى
 حده) لأن حد الشيء في اللغة انتهاء كحد الدار ونحوها وفي العرف ما
 يشرح حقيقة ذاته و ماله من كمال صفاته و ليس له تعالى شيء منهما ، أما الأول
 فلا أنه من لواحق الامتداد و ليس له سبحانه طبيعة امتدادية و أما الثاني فلا أنه
 مؤلف من كثرة معتبرة في الحدود و هو سبحانه منزّه عن الكثرة من جميع
 الوجوه (ولا له مثل فيعرف بمثله) لتقدسه عن المماثل وفيه تنزيه له عن التشبيه
 والتنظير ، ولعل السر في إيراد الفاء هنا دون السابق هو لا شعار بأن المثل متفي
 عنه على الإطلاق دون الحد فإن له حدًا بمعنى تميزه عن غيره بوصفه بما يليق به
 و عدم وصفه بما يليق بخلقه إلا أن جواز إطلاق الحد على ذلك محل كلام (ذل
 من تجبر غيره وصغر من تكبر دونه) غيره و دونه حالان عن فاعل تجبر و تكبر
 والضمير فيهما عايد إليه سبحانه يعني كل من تجبر و تكبر غير الله تعالى على خلقه
 بشيء ما مثل النسب والحسب والجاه والمال و حسن الهيئة والجمال أولاً بشيء
 فهو ذليل صغير حقير عنده تعالى وعند الصالحين من عباده بل عند الفاسقين أيضاً في
 الدنيا والآخرة لأن العظمة والكبرياء من أخص صفاته تعالى و من نازعه في
 صفاته فهو بزعمه شريك له ولا شيء أذل و أصغر ممن يدعي أنه شريك الباري (و
 تواضعت الأشياء لعظمته) لأن كل شيء من الموجودات و كل ذرة من الممكنات
 متواضع لديه موضوع على بساط العجز والافتقار بين يديه و ما ذلك إلا لملاحظة
 عظمته المطلقة التي عجزت العقول عن الإحاطة بها ، و من أنكرها بقلبه ولسانه
 فمع تواضع ساير جوارحه و أركانها يتواضع بهما عند نزول المصائب وظهور الموت

وقيام الساعة التي هي محلّ الندامة ولكن لا ينقعه ذلك (وانقادت لسلطانته وعزّته)
 لأنّ كلّ شيء من المصنوعات و كلّ نوع من المخلوقات متقاد لقضائه وقدرته
 وحكمه وتقديره ومنساق على نحو إيجاده وإبقائه وإفنائيه وتديره فيجيء على
 نحو ما أراد له من الذّوات والصفات وما قدر له من المقدار والكيفيات وما ذلك
 إلّا لملاحظة سلطانه وعزّته وغلبته على جميع الأشياء كما قال سبحانه «ثمّ استوى
 إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين
 فقضيهنّ سبع سموات في يومين وأوحى في كلّ سماء أمرها » (و كلّت عن إدراكه
 ظروف العيون) الظروف بضمّ الطاء والراء والقاء أخيراً الطموح جمع طارف
 بمعنى طامح وفي الفايق طرفت عينه أي طمحت يعني حسرت عن إدراكه العيون الطامحة
 المرتفعة إلى الشيء ليراه كما هو، وهنا احتمالات آخر الأوّل أن يكون الظروف
 جمع الطرف بالتسكين وهو تحريك الجفن بالنظر كما في المغرب أو هو العين
 كما في الصحاح والإضافة حيثنّذ بيانية وفيه بعد لأنّ الطرف بمعنى العين لا يشي
 ولا يجمع لأنّه في الأصل مصدر كما صرّح به في الصحاح، الثاني أن يكون الظروف
 جمع الطرف بالكسر والتسكين وهو الكريم من الخيل ويراد هنا الكريم مطلقاً
 والمراد بالعيون الكريمة العيون الصحيحة الكاملة في إدراكها. الثالث أن يكون
 الظروف مصدراً بمعنى النظر يقال: طرفت عينه إذا نظرت وما ذكرناه أوّلًا هو
 الأحسن والأقن، وفي بعض النسخ طروق العين من الطرق بالقاف وهو الدّق أي
 دقّ العيون أبواب مدركاتها حتّى تدخل فيها (وقصرت دون بلوغ صفته أو هام
 الخلاق) لما عرفت أنّ الوهم لا طريق له إلى قدس الحقّ، ويمكن أن يتراد
 بالأوهام ما يتناول العقل أيضاً لعدم استغنائه في الإدراك عن الاستعانة بالوهم غالباً
 ولأنّ العقل في باب معرفة الحقّ مثل الوهم في أنّ ما أدركه لا يوجد في عالم
 القدس (الأوّل قبل كلّ شيء ولا قبل له والآخر بعد كلّ شيء ولا بعد له) قد مرّ
 شرح ذلك مفصلاً (الظاهر على كلّ شيء بالقهر له) على الإيجاد والإفناء و
 أجراء جميع ما أراد فكلّ شيء مسخر مغلوب له عند حكمه وإرادته، عاجز مقهور تحت

قهره و غلبته و ليس ظهوره عليه بمعنى الرُّكوب والتسليم لذرّاه كما مرّ (والمشاهد لجميع الأماكن) بالعلم والإحاطة (بلا انتقال إليها) لأنّ الانتقال من خواصّ الأجسام المنزّهة قدسه عنها وهذا قرينة لصرف شهوده لجميع الأماكن عن الحلول فيها إلى ما ذكرناه لاستحالة ذلك بدون الانتقال (لاتلمسه لامسة ولا تحسّه حاسّة) لأنّه ليس من الكيفيّات الملموسة والمحسوسة (هو الذي في السماء إله و في الأرض إله) لاستحقاق العبادة والالهيّة بالنسبة إلى أهل السماء و أهل الأرض جميعاً وقد مرّ شرحه مفصلاً (و هو الحكيم العليم) لا تقان أفعاله و آثاره بحيث لا يجوز أن يقال لو فعل هذا لكان أتقن ولو لم يفعل ذلك لكان أحسن و تعلق علمه بجميع الأشياء بحيث لا يخفى عليه شيء في الأرض و لافي السماء و لاحتسب نملة في الصخرة الملساء (أتقن ما أراد من خلقه من الأشباح كلّها) «من» الأولى متعلّقة بأراد ، ومن الثانية بيان لما والمراد بالأشباح الأشخاص المتغيرة و الصور المتباينة كصورة الانسان و صورة الفيل و صورة البقّة و صورة النملة وغيرها من الصور النوعيّة و الصور الشخصيّة و الصور الجماديّة و الصور النباتيّة و الصور الفلكيّة و الصور العنصريّة (لا بمثال سبق إليه) إن أريد بالمثال الصورة العلميّة وإطلاقه عليها شائع كان «سبق» بالباء الموحدة مبنياً للفاعل و ضمير فاعله يعود إليه و الضمير المجرور إلى الله سبحانه أي خلق ما أراد لا بصورة علميّة زائدة سبقت إليه لأنّ ذاته بذاته علم بجميع الموجودات . و إن أريد به مثال الموجودات كما هو الظاهر كان «سبق» مبنياً للمفعول والضمير المستتر له تعالى والضمير المجرور للمثال والمقصود أنّه خلق ما أراد لا بمثال سبقه تعالى غيره إلى إيجاد ذلك المثال أو مبنياً للفاعل و مرجع الضمير بحاله يعني خلق بلا مثال سبق الله تعالى غيره إلى ذلك المثال في إيجاد مثله بناء على أنّ المثال قديم لا موجد له أو على أنّ السبق إضافي و يحتمل أن يكون إلى بمعنى على وإطلاق حروف الجرّ بعضها على بعض شائع، و يحتمل أن يكون «سبق» بالياء المثناة من تحت و حكم الضمير فيهما عكس ما مرّ

والمقصود في هذه الصورة أنه خالق ما أراد بلامثال سابق لاستحالة افتقاره ونقصانه في العلم والقدرة والفعل و امتناع وجود خالق غيره (ولالغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه) أي عند الخلق والايجاد أو عنده تعالى بلامثال ، وهو على الأول متعلق بدخل و على الثاني بخلق والغوب التعب وفيه تنزيه له تعالى عن الأحوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية من الضعف والأعياء والتعب و كلال الأعضاء عند كثرة الاشتغال (ابتداء ما أراد ابتداءه و أنشأ ما أراد إنشاءه على ما أراد من الثقلين الجن والإنس) تأكيد لما مرّ ومبالغة في أنه البديع المخترع للموجودات و حدودها وهي مالها من المقادير والأشكال والنهايات و الآجال والكمالات على وفق إرادته الكاملة و حكمته البالغة ليس له معين ناصر و لادافع زاجر يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة سبحانه الله و تعالى عما يشركون . والفرق بين الابتداء والإنشاء خفي ذكرناه سابقاً (ليعرفوا بذلك ربوبيته) (١) لأن ما فيهم من التقديرات والتدبيرات و دقائق الصنع كاف لهم في

(١) قوله « ليعرفوا بذلك ربوبيته » وروى مثله في تفسير قوله تعالى « ما خلقت الجن

والانس الا ليعبدون » اي الا ليعرفون وبهذا امتاز الانسان من ساير انواع الحيوان وبهذا الاعتقاد امتاز المسلمون من الملاحدة والدهريين الذين يجعلون الانسان في رتبة الحيوان ولا يرون في خلقه سرأ ولا يعتبرون الخلافة التي جعلها الله في آدم أصلاً ولا يفرقون بين النفس الناطقة المجردة والنفس المنطبعة الحالة في المادة الجسمانية أما المسلمون والالهيون فيرون في الانسان شيئاً آخر و سرأ و خلافة ورثها من آدم (ع) فانا لانرى في موجودات هذا العالم المحسوس شيئاً أشرف من الانسان فان كان هو يعيش و يفنى كساير الاشياء لم يكن فائدة في الخلق أصلاً فلامحيص من ان يكون للانسان غاية يسلك اليها وان كان شيء يشرف به فهو المعرفة لانه اكمل الكمالات و ان كان في المعارف شيء يستحق ان يكون غاية فهو المعرفة بمبدء الوجود و أصل الكون فمن يرى كمالاته في غير المعرفة فهو بعد لم يترك من مقام الحيوانية ونحن نوافقهم - أي الماديين - في أنهم في رتبة الحيوان لم يتعالوا عنها فان أبوا من ذلك و ادعوا لانفسهم فضلاً بالمعرفة فقد صدقوا بما قلنا. (ش)

معرفته و معرفة ربوبيته (وتمكن فيهم طاعته) بإيجاد القوة والقدرة عليها ، و «تمكن» إما من التمكن بحذف إحدى التاءين « و طاعته » على الأول مفعول والفاعل هو الله تعالى و على الثاني فاعل .

(نحمده بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها) المحامد جمع المحمودة وهي ما يحمده من صفات الكمال و نعوت الجلال ، وفيه تعميم لحمده على وجه الاجمال من جهة المحمود به و من جهة المحمود عليه ، و ذلك يتصور على وجهين : الأول أن يكون بإزاء فرد من الثاني فرد من الأول ، و ثانيهما أن يكون بإزاء كل فرد من الثاني جميع الأفراد من الأول ، ولا ريب في أن حمده تعالى بأحد هذين الوجهين على سبيل التفصيل متعذر لنا و إنما المقدور لنا هو حمده كذلك على سبيل الاجمال . ثم إنه يحتمل أن من حمده كذلك كان له ثواب من حمده على سبيل التفصيل و به يشعر ظاهر كلام بعض العامة ، و قال بعضهم : إنه يثاب بأكثر من ثواب من حمده على بعض نعمائه ، ولا يبعد أن يكون له ثواب بكل فرد فرد إلى آخر الأفراد ، ولكن ثوابه دون من أتى به على التفصيل و إلا لم يكن للتفصيل فائدة (و نستهديه لمرشد أئمتنا) أي لمقاصد الطرق التي توصلنا إلى الأمور المطلوبة عنا من المعارف والأحكام والأخلاق (ونعوذ به من سيئات أعمالنا و نستغفره للذنوب التي سبقت منا) (١) في هذه الفقرات

(١) قوله « و نستغفره من الذنوب التي سبقت منا » تأوله علماءنا بحيث لا ينافي ما دل عليه العقل من وجوب عصمة الحجج عليهم السلام و ما دل عليه النقل بالضرورة من أن قولهم و فعلهم و تقريرهم حجة وهذا واضح جداً و ان خالف فيه حشوية أهل الحديث لعدم تجرئهم على رد الاحاديث الدالة على صدور العصيان عنهم ولا على تأويلها على خلاف الظاهر و يرون أن رد الخبر يوجب الخروج من الدين والتأويل يوجب اللبس بأحكام الشرع وهو فتح باب للخروج عن جميع العقائد ولا يلمون ان ذلك يناقض مذهبهم اذ يسهل أمر الخروج من الدين واللبس بأحكام الشرع لان الخبر المروي عن المعصومين عليهم السلام يتطرق اليه على مذهب أهل الحق احتمال كذب الراوى فقط أو سهوه و غلطه فاذا جوزنا الخطاء *

الثلاث إشارة إلى ما يجب على السالك مراعاته ليتم سلوكه وسيره إلى الله تعالى فإنه يجب عليه أولاً أن يعلم الطريق الموصل له إلى المطلوب ، و ثانياً أن يجتنب ما يخرج به عن هذا الطريق و يدخله في طريق الضلال و هو الاعمال السيئة ، و ثالثاً أن يرفع عنه الأغلال المانعة من السير وهي الذنوب السابقة ، و لما كان تحصيل هذه الأمور لا يمكن بدون الهداية من الله و الاستعانة به طلب الهداية منه أولاً و عاذ من شرور النفس و سيئات الأعمال التي من مقتضياتها ثانياً و طلب غفران الذنوب و رفع الأغلال ثالثاً والله ولي التوفيق (و نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله بعنه بالحق) أي أرسله بدين الحق الذي لا يعتريه الباطل (نبياً دالاً عليه) أي على الله أو على الحق الذي هو دينه (و هادياً إليه فهدى به) أي فهدانا الله بمحمد ﷺ أو هدانا محمد بدين الحق (من الضلالة) والوجهان يأتیان في قوله (واستنقذنا به من الجهالة) قدمنا أنه بعث في زمان شاع فيه الضلالة والجهالة ولم يكن فيه إمام عدل يهتدى به ولا قانون حق يقتدى به (من يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً) أي ظفر بالخير ظفراً عظيماً لا يبلغ عقل البشر إلى كنه حقيقته و كمال وصفه (و نال ثواباً جزيلاً) لكون سيرته

والمصيبة على المعصومين عليهم السلام تطرق إلى الخير مع احتمال غلط الراوي غلط المروى عنه أيضاً فيعظم الخطب ولو ادعى أحد أن المسلمين قاطبة مجرمون على عصمة من قوله حجة لم يجازف لانا لانقل أن مسلماً رأى أو تحقق لديه أن النبي (ص) أكل شيئاً الأحكم بحليته أو عمل عملاً الاستنبط جوازه ولو احتمل كونه مخطئاً نعوذ بالله أو عاصياً بفعله لم يجز الحكم بجواز ما فعل فمن أنكر لفظاً عصمة الحجة فقلبه لا يوافق لسانه. وأما تأويل ماورد في نسبة العصيان والذنب اليهم فاحسنه ما اختاره صدر المتألهين تبعاً للاربلي صاحب كشف الغمة وحاصله أن توجههم إلى أمر معاشهم والتفاتهم إلى ضروريات عالم الامكان دعاهم إلى التخنشع والاعتذار لان حسنات الابرار سيئات المقربين ألا ترى أن من اشتغل بامر مولى يعلم أنه لا يرضى عنه الا بذلك الاشتغال مع كونه في طاعته ينأسف على عدم الحضور الدائم لديه ، وبينوا في التفاسير وكتب الكلام وجوها حسنة لا يعسر على الطالب الاطلاع عليها. (ش)

القصد و طريقته الرشد و قوله الفصل وأمره العدل و فعله الحق و نيته الصدق و كل من كان كذلك فله الأجر الجميل والثواب الجزيل (و من يعص الله ورسوله) وضع الظاهر موضع الضمير إذ ظاهر المقام و من يعصهما للدلالة على تعظيم الله سبحانه إذ الضمير يوهم التسوية ولعل هذه علة الذم فيمارواه مسلم عن عدي بن حاتم أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال : «من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى» فقال رسول الله ﷺ «بئس الخطيب أنت قل و من يعص الله ورسوله فقد غوى» (فقد خسر خسراناً مبيناً واستحقَّ عذاباً أليماً) إنما قال استحقَّ عذاباً ولم يقل نال عذاباً كما قال نال ثواباً للطيفة لا تخفى على ذي البصائر وينبغي أن يعلم أن فائدة القضية الأولى أعني قوله «ومن يطع الله» الجذب إلى اتباع دين الحق وسلوك الصراط المستقيم وفائدة القضية الثانية أعني قوله «من يعص الله» التنبيه على النظر في عواقب الأمور إذ لا عذر للخاطئين في جهالاتهم بعد وضوح الحق (فابخعوا) البخع بالباء الموحدة ثم الخاء المعجمة المبالغة في الشيء والاقرار به والخضوع له. قال في الفائق في تفسير قوله ﷺ : «أتاكم أهل اليمن أرق قلوباً» (١) وألين أفئدة

(١) قوله «أتاكم أهل اليمن أرق قلوباً» مدح أهل اليمن كثير في الأحاديث حتى روى عنه (س) «أني أجد نفس الرحمن من جانب اليمن» وهم أصل الشيعة ومنهم انتشر هذا المذهب في أنحاء العالم و أول من هداهم إلى الاسلام أمير المؤمنين (ع) بأمر رسول الله (س) و كان غالب أهل الكوفة من قبائل اليمن المهاجرين و كان التشيع فيهم ثم المهاجرون منهم إلى قم الأشعريون أيضاً يمانون ، و انتشر هذا المذهب من قم إلى سائر البلاد، ثم إن اليمن كانت محفوظة من عساكر التتار و بقوا على ما كانوا عليه من اصول الاسلام في حكومتهم بخلاف أكثر بلاد المسلمين ثم بعد ذلك لم يؤثر فيهم غلبة الافرنج و عادات النصارى و رسوم الكفار الذين هم اشد ضرراً و اعظم داهية من المغول على الاسلام والمسلمين و أهل اليمن إلى زماننا هذا باقون على أحكام الاسلام في جميع الأمور رفضوا تمدن الافرنج و حفظوا مآثر الاسلام حفظهم الله من وساوس الشياطين المنفرجة و أبقاهم على الطريقة القويمة و هدى سائر المسلمين إلى التمسك بطريقهم ورفض البدع والضلالات و مفاصد الاخلاق و شرايع الكفار بمحمد وآله . (ش)

وأبغ طاعة أي أبلغ طاعة من بئع الذبيحة إذا بالغ في ذبحها وهو أن يقطع عظم رقبتها ويبلغ بالذبح البخاع، والبخاع بالباء العرق الذي في الصلب هذا أصله ثم كثر حتى استعمل في كل مبالغة فقل بئعت له نصحي وجهدي وطاعتي وقال ابن الأثير: في الحديث «أنا كم أهل اليمن أرق قلوباً وأبغ طاعة» أي أبلغ وأنصح في الطاعة من غيرهم كأنهم بالغوا في بئع أنفسهم أي قهرها وإذلالها، وقال الجوهري بئع نفسه بئعاً أي قتلها غماً ومنه قوله تعالى «فلعلك باخع نفسك على آثارهم» وبئع بالحق بئعوا أقر به وخضع له وكذلك بئع بالكسر بئعوا وبئعاً وبئاعة (١) (بما يحق عليكم) أي بما يثبت عليكم ثبوتاً لازماً أو غير لازم كالعقائد العقلية والأحكام الشرعية والآداب الخلقية (من السمع والطاعة) أي من سماعكم قول الله وقول الرسول وقول أولي الأمر وطاعتكم لهذه الأقوال والأذعان به والاتباع له (وإخلاص النصيحة) أي تصفيتها من الغش وهي اسم من النصيح وهو الخلوص وكل شيء خلص فقد نصح وهذه من الكلمات الجامعة إذ يندرج فيها النصيحة لله والنصيحة لكتابه والنصيحة لرسوله والنصيحة للأئمة عليهم السلام والنصيحة لعامة المسلمين والأولى عبارة عن صحة الاعتقاد بوحدايته وإخلاص النية في عبادته والثانية عبارة عن التصديق بالكتاب والعمل بما فيه والثالثة عبارة عن التصديق برسالة الرسول والاتباع له بما أمر به وما نهى عنه والرابعة عبارة عن إطاعة الأئمة في كل ما يقررون في الشرع وكل ما ينكرون فيه وعدم تجويز رد قولهم ومخالفتهم بوجه والخامسة عبارة عن إرشاد المسلمين إلى مصالحهم الدنيوية والأخروية (وحسن المؤازرة) أي حمل بعضكم ثقل بعض بالامن ولا ضجر والوزر الثقل والوزير الموارز كالوكيل الموارز كل لأنه يحمل عن الأمير ثقله (وأعينوا على أنفسهم) تقريباً لها إلى كمالاتها وتبعيداً لها عن مشتبهاتها (بلزوم الطريقة المستقيمة) وهي الطريقة النبوية والقوانين الشرعية التي يوجب التمسك بها استعداد النفس لقبول الألفاظ الإلهية والأسرار الربانية والانجذاب عما يدعوا إليه النفس الامارة من الشهوات الدنيوية و

(١) وفي بعض النسخ [فانجموا] بالنون والجيم أي أفلخوا بما يجب عليهم من الطاعة.

الزّهرات الدنيّة الفانية فإنّه إذا حصل هذا الاستعداد أمكن الترقّي إلى أقصى ما هو المطلوب من الحقيقة الانسانيّة (وهجر الأمور المكروهة) وهي التي نهى عنها الشارع، نهى تحريم أو نهى تنزيه فإنّ الاجتناب عن الأمور التنزيهية أيضاً معدّ للنفس في تحصيل كمالاتها (و تعاطوا الحقّ بينكم) أي تناولوه بأن يأخذه بعضهم من بعض ليظهر ولا يضيع وفيه ترغيب لكلّ أحد في إعلان الحقّ وعدم الاستنكاف عن أخذه ممّن هو دونه في الفضل والكمال (و تعاونوا به) أي بالحقّ أو بالتعاطي (دوني) حال كون التعاون متجاوزاً عنّي لأنّه ﷺ عيبة علمه تعالى و معدن أسرارده لا يحتاج إلى التعاون بأحد من الأمتة في معرفة الحقّ أو حال كون الحقّ عندي وفيه حينئذ تحريض لهم على أخذ الحقّ منه ﷺ كما يقال للإغراء بالشيء دونك (وخذوا على يد الظالم السفيه) أي خذوا للفقير الملهوف والمستغيث المظلوم على يد السفيه الظالم لنفسه ولغيره، والسفيه هو الذي يحرّكه الهوى النفسانيّة إلى مشتبهاتها وتميله القوى الشهوانيّة إلى مقنضياتها وفي لفظة « على » إشعار بلزوم الأخذ وإن بلغ حدّ الضرب والجدال وغير ذلك من أنواع التهنّك و التشدّد (و مروا بالمعروف و انهوا عن المنكر) باللسان واليد وإن لم يمكن ذلك فبالقلب بالتباغض والتباين وهذا أضعف المراتب والمعروف قيل: هو اسم جامع لكلّ ما عرف من طاعة الله تعالى والتقرب إليه والإحسان إلى الناس و كلّ ما ندب إليه الشرع والمنكر بخلافه ولكن الأمر بالمندوبات والنهي عن المكروهات مستحبّان غالباً (و اعرّفوا لذوي الفضل فضلهم) (١) أمر بتقديم ذوي الفضل و توقيرهم و

(١) قوله « و اعرّفوا لذوي الفضل فضلهم » لما كان قريش وهم أصحاب اعلام الكفر والنفاق و أعداء الاسلام هم الذين تملكوا بعد زحلة النبي «ص» و استأثروا بالمال و الغنائم و توسعوا في المناهي واللهو واللذائذ واستذلوا عباد الله المؤمنين و منعوهم من الفئء والاموال و انتقموا من أنصار النبي «ص» الذين كانوا في حياته مالكاً لآزمة الامور و بسببهم قهر الله قريشاً و سائر الكفار و قتلوا صناديدهم و كان حقهم كامناً في قلوب قريش حتى اذا ملكوا الامر أظهروا أحقادهم و فعلوا ماملأ التواريخ من الظلم والحيف ثم لما قتل*

الرُّجوع إليهم في الأعمال والعقائد لأنَّ نظام الدِّين والدُّنيا و نظام الحقيقة الإنسانية و كمالها إنما يحصل بالفضل والعلم، و تفاوت أقدار الرِّجال إنما هو بحسب تفاوت مراتبهم في الفضل والكمال (عصمنا الله و إياناكم) عن سبيل الباطل والفساد (بالهدى) إلى سبيل الحق والرَّشاد، هذا دعاء شامل لمن تبعه من العباد إلى يوم المعاد (و ثبتنا و إياناكم على التقوى) وهي الإتيان بالطاعات و الاجتناب عن المنهيات تابعة للخوف الحاصل من مشاهدة آيات الوعيد و ما صرحت به الدُّنيا من انصرام لذاتها و انقطاع شهواتها و ما كشفت عنه عبرها من العقوبات النازلة على من خالف فيها ربّه و أوقف عليها همّه و حصر فيها قصده فإنَّ من حبس قلبه على تلك المشاهدة أفاض الله تعالى عليه صورة خشيته وهي مستلزمة للتقوى و من ثمَّ قيل: المتَّقِي هو الَّذِي يجعل بينه و بين عذاب الله و عقوباته العاجلة و الآجلة وقاية من الطاعات و ترك المنهيات (و أستغفر الله لي ولكم) ختم بالاستغفار للتنبيه على أنّه الأصل العظيم للسالك في رفع الموانع و قطع العلائق المانعة من السلوك على وجه الكمال لأنَّ السالك و إن اجتهد في السير و بالغ في التقوى فهو بعد في مقام التقصير و التقصير مانع عظيم و الرَّاْفَع له هو الاستغفار و أيضاً للسالك مقامات

*عثمان و بايعوا علياً (ع) و علم الناس أنّه (ع) يرجع الأمر إلى العدل و نصرة الانصار على ما كان في عهد النبي (ص) و أنّه يبطل استئثار قريش بالملك و المال و رفض الناس من أمر الحكومة و حاج الناس و استنشطوا و المعادة في أمثال هذه الوقائع و الحوادث ان يبالح بعضهم في الانتقام و يغضى بالأمر إلى الفوضى و قتل النفوس المتبرئة و نهب الاموال المحترمة و يفلوا في طلب التساوى كما كان السابقون غالين في الاستئثار و لذلك أمر (ع) أولاً بالاخذ على يد الظالم السفیه و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ثم قال و اعرفوا لذوى فضل فضلهم حتى لا يفلوا و لا يتمنوا الافراط بعد التفريط و لا يتوقعوا المناصب الجليلة الا بعلم و فضل و شجاعة، و لياقة كل بحسبه. (ش)

كثيرة (١) بعضها فوق بعض إلى أن يبلغ أعلاها وهو مقام الفناء في الله ولا ريب في أن

(١) « وأيضاً للسالك مقامات كثيرة ، زعم بعض الناس أن الدين عبادة عن العمل بظواهر الشرائع من العبادات والمعاملات والسياسات على ما يثبت في الفقه بان يكون صحيحاً فان عمل بالواجب وترك المحرم فقد بلغ أعلى مراتب السعادة وليس وراء ذلك شيء و عليهذا فلا يعقل أن يكون للسالك مقامات كثيرة لانه ان لم يعمل بالظواهر فهو فاسق و ان عمل فهو مرتبة واحدة يشترك فيها الجميع وترقى بعضهم حتى نظر في النية وجعل اختلاف الناس في العمل بنية التمتع بالجنة أو الخوف من النار أو استحقاق الله تعالى العبادات موجباً لاختلافهم في درجات السعادة الآخروية ، و بعضهم ترقى عن ذلك أيضاً و جعل ما ورد في الاحاديث من مكارم الاخلاق أيضاً من المؤثرات في سعادة الانسان في الجملة لكن لا بحيث يوجب التخلق بمساوئها عذاباً في الآخرة و بعداً عن الله تعالى بل جعلوا الاخلاقيات أنزل في الرتبة من المستحبات الفقهية أيضاً مثلاً المضمضة والاستنشاق و غسل اليد قبل الطعام مؤثرة في الوصول الى درجات النعيم ولا يضر الحقد والحسد وحب الدنيا والجهل شيئاً اذا لم يظهر منهم عمل منهي عنه في الفقه ، و أفرط جماعة في مقابلة هؤلاء و قالوا يكفسي التخلق بمكارم الاخلاق ولا يؤثر في سعادة الآخرة هذه الاعمال الظاهرة أصلاً وربما يتركون الشرائع والاحكام بزعم أنها وضعت لتدبير السياسة الدنيوية ولا يبقى منه أثر في الآخرة أو هي آداب لحفظ صحة الابدان كالسواك و غسل اليد ولاتأثير لها في تهذيب النفوس. والمذهب الحق متابعة ما ورد في الشرع سواء سمى فقهاً أو أخلاقاً ، فروعاً أو اصولاً، ويجب الجمع بين جميع الاوامر وترك جميع النواهي سواء تعلق بعمل الجوارح الظاهرة أو القلب و النفس و ان كان عمل الجوارح الظاهرة مشتركاً بين جميع الناس و يفهمه كلهم ويستطيع امتثاله بخلاف العقائد والاخلاق فالناس مختلفون فيها جداً والسلوك فيها عبارة عن التدرج في مراتبها. ثم ان تأثير الاعمال والاخلاق من جهة الاعداد و تهيئة قلب الانسان بصفائه و توجيهه الى الغيب لنزول بركات لا يدركها الا من نالها لان نفس الاعمال و مكارم الاخلاق امور مقصودة لذاتها بل لانها أسباب لكمال اخر مقصود بذاته يبقى مع النفس بعد المفارقة عن البدن و معنى تجسم الاعمال او الملكات ذلك فالحسد مثلاً أو الغضب أو حب الدنيا ملكات خبيثة بدنية والبدن آلة لوجودها يتأثر من الاوهام والشهوات البدنية فاذا زالت لم يبق *

كلّ مقام سابق نقص بالنسبة إلى المقام اللاحق و كلّ مقام لاحق كمال بالنسبة إلى المقام السابق ومن هنا يظهر سرّ قولهم «حسنات الأبرار سيئات المقرّبين» فلا ريب في أنّ السالك مادام سالكاً ولم ينته سلوكه إلى أرفع المقامات أو انتهى إليه ورجع إلى مادونه لا عانة سائر السالكين فهو في مقام نقص والنقص تقصير والتقصير يوجب الاستغفار و من هنا ظهر وجه استغفار المعصوم لنفسه والله وليّ التوفيق.

(باب النوادر)

((الاصل))

١- «عنه بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن عليّ بن النعمان ، عن « سيف بن عميرة ، عن ذكره ، عن الحارث بن المغيرة النصري قال : سئل « أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » فقال : « ما يقولون فيه ؟ قلت : يقولون يهلك كل شيء إلا وجه الله ، فقال : سبحان « لقد قالوا قولاً عظيماً ، إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه »

((الشرح))

(عنه بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن عليّ بن النعمان ، عن سيف بن عميرة : عن ذكره ، عن الحارث بن المغيرة النصري قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » فقال : ما يقولون فيه؟) الغرض من هذا السؤال تخطئتهم و تنزيهه تعالى عما يقولون و تطهير قلب المخاطب عن

* علة لوجود الحسد و امثالها لكنها مادامت في الدنيا مصاحبة لقلب الانسان منعت من النوجه الى الغيب وأن يترقى الى أن يعرف الله ويتحقق بمعرفة و بعبارة أوفق بالاصطلاح أن يفتنى في الله ولا يتوجه الى غيره بل يرى أنه ليس شيء غيره. (ش)

ذلك ليستعد لقبول الحق لأن التخلية مقدم على التحلية (قلت: يقولون: يهلك كل شيء إلا وجه الله) أرادوا به الوجه المعروف فلذلك نزله ﷺ عن ذلك (فقال: سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً) حيث شبهوه بخلقه وجعلوه ذا وجه معروف (إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه) أي يؤتى الله من ذلك الوجه وهو الرسول وأوصياؤه ﷺ لأنهم طرق إلهية وأنوار ربوبية (١) بهم يشنور أذهان الخلايق لقبول فيض الحق ويستعد قلوبهم لسلوك سبيله، وقد روي عن أبي الحسن الرضا ﷺ

(١) قوله « لانهم طرق الهمية وأنوار ربوبية » تفسير ألفاظ القرآن والحديث قد يكون مفهوماً وهو الأقل وقد يكون مصداقياً بعد أن يكون المفهوم معلوماً وهو الأكثر ، ولذلك قد يختلف التفسير وجميعها صحيح لأنها جميعاً مصداق مثل قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب » فمن فسر به الله تعالى أو بالملائكة أو بالوحي أو بالقيامة أو بغيبه صاحب الامر أو غير ذلك جميعها صحيح ومن عمن فهو مصيب أيضاً . والوجه هنا استعارة وأصله وجه الانسان وهو الجانب الذي يقبل به على غيره و يراهم و يطلع عليهم و يقبل غيرهم عليه ويعرفونه ويتكلمون معه و جل الخالق عن الجانب لكن يطلع على الناس و يراهم و يعلم أسرارهم و يقضى حوائجهم ويسمع دعائهم و يقبل الناس عليه ويعرفونه في الجملة و يطلبون منه ويستفيضون منه وجودهم وكمالهم وسماتهم فاستعير الوجه لهذا المعنى ولما كان الأئمة عليهم السلام وسيلة لهم الى ما ذكر في معنى الوجه صح إطلاق الوجه عليهم وتفسير الوجه بهم تفسير مصداقياً بأظهر و أكمل و أولى ما يصدق عليه وجه الله تعالى ، قال صدر المتألهين (قدس سره) فهؤلاء ساروا الى الله و أعرضوا عما سوى الله ثم وقفوا مع الله فهم أجسام روحانيون و في الارض سماويون و مع الخلق ربانيون، أجساد ارضيه بقلوب سماوية و أشباح فرشيه بأرواح عرشيه نفوسهم في منازل سيارة و أرواحهم في فضاء القرب طيارة و أسرارهم الى ربهم نظارة كائنين بالجثمان بائنين بقلوبهم عن مواطن الحدثان، ودائع الله بين خليقته و صفوته في بريته وصايا لنبيه خبايا عند صفيه لم يزل يدعو الاول الثاني و يخلف السابق اللاحق لا يزال منهم قائمون بالحق داعون الخلق، منحوا رتبة الدعوة وجعلوا للمتقين اماماً و قدوة من اقتدى بهم اهتدى و من جحدهم ضل و غوى و تردى في غيابة جب الهوى. (ش)

أَنَّهُ قَالَ « من وصف الله تعالى بوجه كالوجوه فقد كفر ، و لكنَّ وجه الله تعالى أنبياءه و رسله و حججه صلوات الله عليهم وهم الذين بهم يتوجه إلى الله عزَّ وجلَّ و إلى دينه و معرفته و قال الله تعالى « كلُّ من عليها فان و يبقى وجه ربك » و قال عزَّ وجلَّ : « كلُّ شيء هالك إلاَّ وجهه » و إطلاق الوجه على هذا المعنى شائع ، قال في المغرب : « فثمَّ وجه الله » أي جهته التي أمر بها و رضيها . و ينبغي أن يعلم أن الحصر المستفاد من « إنَّما » إنَّما هو بالنظر إلى ما قالوه أو بالنظر إلى كون المراد بالوجه ما ذكره عليه السلام هو المقصود الأصلي من هذه الآية و تنزيلها فلا ينافيه أن يكون للوجه تأويل آخر و هو ذاته تعالى كما ذكره بعض المفسرين و معناه أن « كلُّ شيء في مرتبة ذاته هالك إلاَّ ذاته الحقَّة بذاته و قد أوضحنا ذلك سابقاً .



((الاصل))

٢- « عدَّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن صفوان الجمال ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزَّ وجلَّ : « كلُّ شيء هالك إلاَّ وجهه » قال : من أتى الله بما أمر به من طاعة محمد صلى الله عليه وآله فهو الوجه الذي لا يهلك و كذلك قال : « و من يطع الرسول فقد أطاع الله » .

((الشرح))

(عدَّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن صفوان الجمال ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى « كلُّ شيء هالك إلاَّ وجهه » قال من أتى الله بما أمر به من طاعة محمد صلى الله عليه وآله فهو الوجه الذي لا يهلك هذا القول تفسير للوجه و ضمير هو يعود إلى الموصول والمعنى أن « كلُّ شيء هالك في الدنيا والاخرة إلاَّ من أطاع محمداً صلى الله عليه وآله و لا ريب في أن الأئمة الطاهرين

أفضل و أشرف من أطاعه فهم المقصودون بهذا الوجه أولاً و بالذات، ثم يندرج فيه كل من تبعهم إلى يوم القيمة الحمد لله رب العالمين (و كذلك قال : «ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ») في بعض النسخ «ولذلك» باللام ويمكن أن يكون هذا الكلام إستدلالاً على المطلوب تقريره من أطاع الرسول فقد أطاع الله و من أطاع الله فهو وجه الله الذي يؤتى منه، ينتج من أطاع الرسول فهو وجه الله.

((الاصل))

٣- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن سنان ، عن أبي « سلام النخاس ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : نحن المثنائي « الذي أعطاه الله نبينا محمداً عليه السلام و نحن وجه الله نتقلب في الأرض بين أظهركم ، « و نحن عين الله في خلقه و يده المبسوطة بالرحمة على عباده، عرفنا من عرفنا « و جهلنا من جهلنا . وإمامة المتقين».

مركز تحقيق التراث

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن سنان ، عن أبي سلام النخاس ، عن بعض أصحابنا، عن أبي جعفر عليه السلام قال: نحن المثنائي التي أعطاه الله نبينا محمداً عليه السلام) المثنائي جمع مثنى أو مثناة من التثنية بمعنى التكرار و إنما سموا مثنائي لاقتراانهم بالقرآن و في كتاب التوحيد « معناه » نحن الذين قرنا النبي عليه السلام إلى القرآن و أوصى بالتمسك بالقرآن و بنا و أخبر أمته بأنهم لا يفترقان حتى يراد عليه الحوض « انتهى، وبعده أن يراد بالمثنائي القرآن و يكون حملها على نحن باعتبار أنهم عليهم السلام مظاهر القرآن والسنة أو باعتبار أن القرآن صار مثنائي باقتراانه بهم لأن كل ذلك خلاف المتبادر من الحمل (و نحن وجه الله) إذهبهم بتوجهه الخلايق إلى المعارف الإلهية والملة النبوية . الكمالات النفسانية (نتقلب في الأرض بين أظهركم) بفتح الهمزة وضم الهاء جمع الظهر أي نتقلب

بينكم لشيوع استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى أعني الإقامة بين قوم مطلقاً أو تتقلب بينكم في أيام معدودة لما نقل عن بعض أهل اللغة أن قولهم لقيتهم بين الظهرانين معناه في اليومين أو في الأيام أو نتقلب بين ظهوركم و خلفكم لا بين قد امكم فيكون كناية عن إعراض الخلق عنهم و شكاية عن عدم التفاتهم إليهم و جعلهم وراء ظهورهم (و نحن عين الله في خلقه) فالان عين من عيون الله أي خاصة من خواصه وولي من أوليائه كما صرح به في النهاية فالمعنى نحن خواصه و أوليائه و حفظة دينه فيما بين خلقه لئلا يكون لهم على الله حجة (و يده) أي نعمته (المبسوطة بالرحمة على عباده) في الدنيا والآخرة فاليد مجاز عن النعمة من باب إطلاق اسم السبب على المسبب لتقدسه تعالى عن الجارحة و كون اليد مبدء للنعمة ظاهر. والبسط يعني النشرو إن كان حقيقة في الأجسام إلا أنه من الاستعارات الشائعة التي قاربت الحقيقة (عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا) أي عرفنا في الدنيا والآخرة من عرفنا و اعتقد بحقيقة ولايتنا و إمامتنا و أنكرنا من أنكرنا و لم يعتقد بها و إليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «الأئمة قوام الله على خلقه و عرفاؤه على عباده لا يدخل الجنة إلا من عرفهم و عرفوه و لا يدخل النار إلا من أنكرهم و أنكروه» (وإمامة المتقين) يحتمل رفع الإمامة و هو مصدر أمت القوم إمامة على الابتداء بحذف الخبر أي ولنا إمامة المتقين و يحتمل نصبها للعطف على ضمير المنكلم في جهلنا و الإضافة بتقدير اللام أي جهلنا من جهل إمامة المتقين التي جعلها الله تعالى حقاً لهم. وفي كتاب التوحيد «فأمامه اليقين» الامام بالفتح تقيض الخلف والضمير عايد إلى من والفاء للتعقيب و في الإتيان بالفاء دون ثم إشعار بقرب ذلك والمراد باليقين إما الموت وإما العلم القطعي الذي يحصل لهم في النشأة الآخرة و عند الموت بحقيقة إمامة الأئمة عليهم السلام و فيه تهديد و وعيد لهم و إخبار بما يحصل لهم في ذلك الوقت من الحسرة والندامة .

((الاصل))

٤- « الحسين بن محمد الأشعري و محمد بن يحيى جميعاً ، عن أحمد بن إسحاق »
 « عن سعدان بن مسلم ، عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله »
 « عز وجل : » والله الأسماء الحسنى فادعوه بها « قال : نحن والله الأسماء الحسنى »
 « التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفة . »

((الشرح))

(الحسين بن محمد الأشعري ، و محمد بن يحيى جميعاً عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل « والله الأسماء الحسنى فادعوه بها » قال : نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفة) يحتمل أن يراد بالأسماء الحسنى أسماءهم عليهم السلام وإنما نسبها الله إليه لأنه سمّاهم بها قبل خلقهم كما دلّ عليه بعض الرويات و يحتمل أن يراد بها ذواتهم لأنّ الاسم في اللغة العلامة و ذواتهم القدسيّة علامات ظاهرة لوجود ذاته و صفاته ، وصفاتهم النورية بيّنات واضحة لتمام أفعاله و كمالاته وإنما وصفهم بالحسنى مع أنّ غيرهم من الموجودات أيضاً علامات و بيّنات لما وجد فيهم من الفضل و الكمال و لمع منهم من الشرف و الجلال ما لا يقدر على وصفه لسان العقول ولا يبلغ إلى كنهه أنظار الفحول ، فهم مظاهر الحقّ و أسماءه الحسنى و آياته الكبرى فلذلك أمر سبحانه عباده أن يدعوه و يعبدوه بالتوسّل بهم و التمسك بذيلهم ليخرجوا بإرشادهم عن تيه الضلالة و الفساد و يسلكوا بهدایتهم سبيل الحقّ و الرشاد .

((الاصل))

٥- « محمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن »

« بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن الهيثم بن عبدالله ، عن مروان بن صباح »
 « قال قال أبو عبدالله عليه السلام : إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا فَأَحْسَنَ خَلْقَنَا وَصَوَّرَنَا فَأَحْسَنَ صُورَنَا »
 « وَجَعَلَنَا عَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ . وَلِسَانَهُ النَّاطِقَ فِي خَلْقِهِ . وَيَدَهُ الْمَبْسُوطَةَ عَلَى »
 « عِبَادِهِ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ ، وَوَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ . وَبَابَهُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ . »
 « وَخَزَائِنَهُ فِي سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ ، بَنَّا أَثْمَرَ الْأَشْجَارَ وَأَيَّعَتِ الثَّمَارَ وَجَرَّتِ الْأَنْهَارَ »
 « وَبَنَّا يَنْزِلَ غَيْثَ السَّمَاءِ وَيَنْبِتُ عُشْبَ الْأَرْضِ وَبِعِبَادَتِنَا عَبْدُ اللَّهِ وَلَوْلَا نَحْنُ »
 « مَا عَبْدَ اللَّهُ » .

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن الهيثم بن عبدالله ، عن مروان بن صباح)
 قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا فَأَحْسَنَ خَلْقَنَا (بفتح الحاء أو ضمها و
 الأوّل أنسب لفظاً والثاني أحسن معنى) (وَصَوَّرَنَا فَأَحْسَنَ صُورَنَا) أي صورنا
 الظاهرة والباطنة التي هي الإنسان في الحقيقة ، والمراد بها حسناتها خلقها وتصويرها
 على وجه الكمال من الإحكام والإتقان والتزيين بالكمالات الصورية والمعنوية
 والتحلية بالأخلاق النفسانية (وَجَعَلَنَا عَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ) أي « ديدبانه » فيما بين
 عباده فنراهم في حركاتهم وسكناتهم وأعمالهم ثم نشهد لهم وعليهم يوم القيمة (وَ
 لِسَانَهُ النَّاطِقَ فِي خَلْقِهِ) لأنهم ينطقون بمراد الله تعالى من أسرارهم وأحكامهم وشرايعهم
 ومحكمهم ومتشابههم ومجملهم ومأوئهم وغير ذلك مما له مدخل في نظام الخلق و
 كمالهم في الدارين و لفظ اللسان استعارة (وَيَدَهُ الْمَبْسُوطَةَ عَلَى عِبَادِهِ بِالرَّأْفَةِ وَ
 الرَّحْمَةِ) قد مرّ تفسيره و سنح لي الآن وجه آخر وهو أن هذا الكلام على
 سبيل الاستعارة التمثيلية بتشبيه رَأْفَتِهِمْ وَرَحْمَتِهِمْ بعباد الله برحمة الرُّحَمَاءِ بِالْإِتِّمَامِ
 وَإِمْرَارِ أَيْدِيهِمْ عَلَى رُؤُوسِهِمْ فَانَّ عِبَادَ اللَّهِ فِي هَذِهِ الدَّارِ بِمَنْزِلَةِ الْإِتِّمَامِ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ
 بَعْضُ الرِّوَايَاتِ ، وَهُمْ الَّذِينَ أَرْحَمَ بِهِمُ الْإِلَهِ (وَوَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ)

لأنهم واقفون على سواء سبيل الحقّ و مزالاً أقدام فوجب على السالك اقتفاء آثارهم والرُّجوع إلى أشعة أنوارهم لينتهي سيره إلى الله (و بابه الذي يدلّ عليه) المراد بالباب باب علمه الذي يدلّ سبحانه على ذلك الباب بقوله « وأتوا البيوت من أبوابها » أو يدلّ بذلك الباب عليه سبحانه فإنّ العلم هو الدليل على الله وعلى الخشية منه والانتقاد له كما قال سبحانه « إنّما يخشى الله من عباده العلماء » وفيه إشارة إلى قوله ﷺ « أنا مدينة العلم وعليّ » بابها أو المراد به باب جنّته و لفظ الباب على التقديرين مستعار و وجه المشابهة أنّ من أراد أن يكتسب علماً و يدخل الجنة و يجب أن يأتيهم أو لا كما أنّ من أراد أن يدخل بيتاً و يجب أن يأتي بابها أو لا (و خزّانه في سمائه و أرضه) أي جعلنا فيما بين أهل سمائه و أهل أرضه خزّان علمه وأرّار غيبه المشار إليها بقوله « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلاّ من ارتضى من رسول » أو خزّان جنّته على معنى أن من جاء يوم القيمة بولايتنا دخل الجنة وإلاّ فلا ، أو خزّان أمره على الإطلاق و لفظ الخزّان على التقدير استعارة و وجه المشابهة تصرّفهم بمنع العلم و إعطائه أو بمنع الجنة و إعطائها أو بمنع نزول المنافع من السماء و خروج الكائنات من الأرض والاذن بهما مثلاً كما أنّ شأن الخازن المشيء كذلك (بنا أثمرت الأشجار) أي بوجودنا و بركتنا أو بأمرنا صارت الأشجار مثمرة أمّا الأول فلاّ أنّ وجودهم سبب لبقاء نظام العالم فلو لم يكن وجودهم لم يكن عالم ولا نظام ولا أشجار ولا أثمار ، و أمّا الثاني فلاّ أنّهم المدبّرون في هذا العالم باذن ربّهم (و أينعت الثمار و جرت الأنهار) ينع الثمر بتقديم الباء على النون و أينع إذا أدرك و نضج ، والينع واليانع مثل النضيج والناضج لفظاً

(١) قوله « فلانهم المدبّرون في هذا العالم باذن ربهم » ، يعنى لاعلى جهة التفويض

اذ لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وكلما يرى من تأثير غيره سواء كان روحانياً أو جسمانياً فانما هو باذن الرب تعالى لان وجود كل موجود معلق بالواجب تعالى فكيف بفعله ومثاله المرأة ينعكس منها نور الشمس على الجدران لا ينسب الانارة الى المرأة وانما هي للشمس و المرأة واسطة و نسبة انماء الاشجار و ايناع الثمار و اجراء الانهار الى وجود الائمة *

.....

* عليهم السلام في هذا الحديث وغيره ليس غلواً و تفويضاً بل يتبرء الشيعة من الغلو و التفويض كما يتبرء من النصب . وقد اخترع جهلة أهل الحديث من متأخري العامة منه في التوحيد مبنياً على نفى تأثير شيء في شيء لا بإذن الله ولا بغير إذن الله و هو مذهب مادی محض ودهري صرف وقال مؤسس طريقتهم من الشرك ليس الحلقة والخيطة ونحوهما لدفع البلاء وقال من علق تميمة فقد اشرك وقال من الشرك النذر لغير الله والاستعاذة بغير الله، وقال في رسول الله نزل وليس لك من الأمر شيء، وانه لا يغني شيئاً عن أقاربه . وقال الغلو في الصالحين سبب الكفر، وعدوا من الغلو اكرام قبورهم و عبادة الله تعالى عندها . و قال من الشرك الطيرة والفال والعدوى والتنجيم و حب غير الله، و من الشرك ارادة الانسان بعمله الدنيا و جحد الاسماء والصفات و استناد النعم و أسبابها الى غير الله تعالى - الى غير ذلك مما يدل على سخافة عقل قائله و عدم تدبره اذ لا ينكر هو تأثير النار في الحرارة والسراج في الانارة والعدوى في كثير من الامراض والبرد في هلاك النبات والحيوان و الدواء في علاج المرضى فان كان نسبة التأثير بالسبب والاعداد الى جميع ذلك كفراً و شركاً لم يبق على التوحيد دليل ولا للموحدين حجة بل ثبت قول الكفار ولم يكن للمؤمنين سبيل الى ردّهم والاحتجاج عليهم، وان كان هذه الاسباب مؤثرة باذن الله و أمره كما مثلنا من مثال المرأة و نور الشمس ولم يكن ذلك شركاً لم يجز الفرق بين تأثير الشمس في انماء الاشجار و ايتاع الثمار بارادة الله وبين تأثير ارواح الائمة عليهم السلام باذن ربهم الا أن يكون رجل مادياً دهرياً يتمثل تأثير القوى الجسمانية كالنور والحرارة والدواء ولا يتمثل تأثير القوى الروحانية كهمة الاولياء و تأثير الادعية والتعائم فيستبشع الثاني و ينسبه الى الشرك ولا يستبشع الاول ولا يشعر بأنه في الباطن مادی و هذا التوحيد المخترع متولد من العادية والا فأي فرق بين نسبة علاج المرضى الى الدواء أو الى التعائم و كلاهما باذن الله لا محالة لكن الانسان قد يندفع الى اتخاذ رأى أو العمل بشيء من غير أن يعلم داعيه النفساني من شهوة أو حب أو بغض أو غير ذلك، و ان قيل لعل التمسك ببعض التعائم والفال والتظير من الخرافات التي لم تقم عليها دليل و لذلك أنكرها قلنا التمسك بالخرافة شيء والشرك شيء آخر و بينهما بون بعيد. و ان قيل لعل التوسل بمثل الدواء والغذاء والوسائل

و معنى (و بنا ينزل غيث السماء و نبت عشب الأرض) (١) في بعض النسخ « ينبت » على صيغة المضارع: والعشب بضم العين و سكون الشين المعجمة الكلاء الرطب ولا يقال له حشيش حتى يبيع (و بعبادتنا عبد الله) أصل العبادة الخضوع والذل و الطاعة والانقياد ولا ريب في أن العبادة لهم هي العبادة لله تعالى، و لذلك قال الله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم » و قال « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فطاعتهم طاعة الله تعالى و طاعته طاعتهم، فمن لم يطعهم و ظن أنه أطاع الله فهو من الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » (ولولا نحن ما عبد الله) أصلاً لأن وجودهم سبب لوجود عالم الأمر و عالم الخلق أعني عالم الرُوحانيات و عالم الجسمانيات فلو لم يكن وجودهم لم يكن وجود في عالم الإمكان فلم يكن عابداً لله أصلاً، أو المراد ما عبد الله في هذه الأمة لأن العبادة لا يمكن إلا بتباعد الشريعة والالتزام لأحكامها ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة معرفة كيفية العمل بها ولا يمكن ذلك إلا ببيان صاحب الشريعة والقائم بها وإرشاده وتعليمه، ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة

* المادية لا يوجب الشرك دون التوسل بالاسباب الروحانية، قلنا: نطلب بيان الفرق لان الشرك لا يفرق فيه بين أن يجعل جسم شريكاً لله تعالى أو موجوداً روحانياً بل الاول أفحش فان كان التوسل شركاً كان شراء الخبز واللحم واللباس أيضاً شركاً لانه توسل بسبب لغرض حصول الشبع و بقاء السلامة ولا يجوز أن يطلب السلامة الا من الله تعالى: وقد روى أن مروان بن الحكم طريد رسول الله (ص) رأى أبا أيوب الانصاري مكباً على القبر الشريف يتبرك بترا به و يقبله فهاج حقه، القديم على الرسول و على الانصار ولم يستطع أن يرى تعظيم الرسول (ص) بعد موته وأخذ بقنا أيوب وأيوب ورفعه وقال هل تعرف ما تفعل انما هذا شرك و عبادة لغير الله تعالى فنظر اليه أبو أيوب و قال مالك و الدخول في هذه الامور التي نحن أعلم بها منك فبسيوفنا أسلم قومك و كانوا مشركين و نحن علمناكم الحق و عبادة الله تعالى. (ش)

(١) قوله « و ينبت عشب الأرض » قال صدر المتألهين (قده) جميع ما ذكره (ع)

الإمام وحقيقة إمامته والتصديق بولايته ليقترن به لأن علمهم بالشرايع على أفضل المراتب وأكملها .

((الاصل))

٦- « محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن « عمه حمزة بن بزيع (١) عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: « فلما آسفونا » اتقمنا منهم » فقال: إن الله عز وجل لا يأسف كأسفنا و لكنّه خلق أولياء »

* في هذا الحديث وغيره حق وصدق في شأنهم من غير اطراء أو مبالغة و هو جد كله في حقهم من غير مدهانة و تجاوز حاشاهم عن التكلم بكلام شعري أو خطابي مجرد عن اليقين ، و نحن بحمد الله و هدايته عرفناهم كذلك لا بمجرد التقليد والسمع والنقل والاجماع أو تصبها لمذهب دون مذهب أو الفاطمية دون الأخرى بل بنور البصيرة والبرهان والكشف واليمان و اعلم أن ثبوت هذه الدرجة للإنسان من كون روحه في أعلا عليين لا ينافي كونه بعد في هذا العالم الأسفل لما سبقت الإشارة إلى أن أولياء الله قد تحولت بواطنهم وحشروا إلى الله في دنياهم فصارت أرواحهم في المحل الأعلى و أجسادهم في المنزل الأدنى ، ثم شبهه بروح المؤمن عند نومه يرتقى إلى عالم الملكوت حيث يرى و يشاهد رؤيا صادقة واموراً غائبة عن هذا العالم وليست بأضغاث أحلام فدل على أن الروح انقطعت علاقته بهذا البدن لكن لا بالكلية والالفرد المزاج و انخلعت صورته .

و قال أيضاً في شرح الحديث الثالث : هذا الحديث صريح في أن لا واسطة بينه تعالى و بين أرواحهم و هذا يوجب كون ذواتهم في مقام القرب معدة مع العقل الأول و الملك الأقرب والقلم الأعلى ، ثم ذكر شواهد على ذلك من الأحاديث، ثم قال و جميع ذلك دال على أن للإنسان الكامل مرتبة في البداية تلوم مرتبة الحق الأول و هي مرتبة العقل المفارقة والجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق إلى الخلق وهي بعينها مرتبته التي يرجع إليها عند الصعود من الخلق إلى الحق. انتهى واقتصر أثره العلامة المجلسي (ره) في تطبيق ما ذكره الحكماء في العقول على أرواح الأئمة عليهم السلام. (ش)

(١) حمزة بن بزيع من أصحاب أبي الحسن موسى وابنه الرضا عليهما السلام على ما صرح به الشيخ في رجاله، وقيل واقفي ولم يدرك الصادق عليه السلام فلا بد فيه من ارسال.

« لئلا يأسفون و يرضون وهم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم
 « سخط نفسه، لأنه جعلهم الدعاة إليه والأدلاء عليه، فلذلك صاروا كذلك و
 « ليس أن ذلك يصل إلى الله كما يصل إلى خلقه، لكن هذا معنى ما قال من ذلك
 « وقد قال: « من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة و دعاني إليها » وقال: « ومن
 « يطع الرسول فقد أطاع الله » و قال: « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله
 « يدالله فوق أيديهم » فكل هذا و شبهه على ما ذكرت لك، و هكذا
 « الرضا والغضب وغيرهما من الأشياء مما يشاكل ذلك، ولو كان يصل إلى الله
 « الأسف والضجر وهو الذي خلقهما و أنشأهما (١) لجاز لقائل هذا أن يقول: إن
 « الخالق يبيد يوماً ما، لأنه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغير، وإذا دخله
 « التغير لم يؤمن عليه إلا بادة، ثم لم يعرف المكون من المكون، ولا القادر
 « من المقدور عليه، ولا الخالق من المخلوق، تعالى الله عن هذا القول علواً
 « كبيراً، بل هو الخالق للأشياء لا الحاجة، فإذا كان لا حاجة استحالة الحد و
 « الكيف فيه، فافهم إن شاء الله تعالى».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن عمه
 حمزة بن بزيع عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: فلما آسفونا أي أغضبونا و
 أحزنونا حزناً شديداً يقال: أسف عليه أسفاً أي غضب و أسفه أي أغضبه والأسف أشد الحزن
 (انتقمنا منهم) باهلاكم واستيصالهم (فقال: إن الله تعالى لا يأسف كأسفنا) لأن الأسف
 من تغير المزاج و ثوران القوة الغضبية و انفعال النفس عن المكاره الواردة عليها
 و كل ذلك على الله محال (و لكنه خلق أولياء لنفسه) يحبهم و يحبونه و
 يذكرونه في جميع الحالات ولا يغفلون عنه في وقت من الأوقات (يأسفون و
 يرضون) أي يغضبون على من خالف حبيبهم و يحزنون به أشد الحزن و يرضون
 عما أطاعه و يتشبع مرضاته (وهم مخلوقون مربوبون) خلقهم الله على أحسن الصور

(١) في بعض النسخ [بأشباههما]

والهيآت و ربّاهم إلى ما قدّر لهم من الحالات والكمالات (فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه) لكمال القرب والاتصال بينه وبينهم حتى يظنّ الجبهة والغلاة أنّهم هو ، و ليس كذلك لوجوب المغايرة بين الخالق والمخلوق و الربّ و المربوب (لأنّه جعلهم الدّعاة إليه والأدلاء عليه) يدعون عباد الله بعد خوضهم في بحار الفتن والآفات و توغّلهم فيما اكتسبوه من الآثام والسيئات إلى الإقرار بوجوده و وحدانيّته في الإلهيّة وتقرّده في الرّبوبيّة وتوحّده باستحقاق الطاعة والعبادة ، و يدلّونهم على ذلك بالحجج البالغة والدلائل القاطعة والبراهين الواضحة (فلذلك صاروا كذلك) أي فلذلك المذكور من كونهم أولياء الله والدّعاة إليه والأدلاء عليه صاروا بحيث يكون رضاهم رضاه وسخطهم سخطه حتى نسب سبحانه أسفهم بقوله « فلمّا آسفونا » إلى ذاته المقدّسة عن الاتّصاف به (و ليس أنّ ذلك) أي ليس المقصود أنّ الأسف (يصل إلى الله تعالى كما يصل إلى خلقه) لأنّ ذلك محالٌ كما ستعرفه (لكن هذا) أي نسبة أسف الأولياء إلى نفسه في هذه الآية (معنى ما قال من ذلك) القليل (وقد قال : من أهان لي ولياً) أي من استحقّر ولياً لي و استخفّ به و أدلّه (فقد بارزني بالمحاربة ودعاني إليها) مبارزة الرّجل ظهوره من الصف طلباً للمقاتلة فقد نسب سبحانه المحاربة التي من شأنها أن تكون وصفاً للمولي لتعلّق الاهانة به إلى نفسه المقدّسة تعظيماً لوليّه وتوقيراً له حتى كان محاربته محاربة ذاته المقدّسة (وقال و من يطع الرّسول فقط أطاع الله) و قال : « إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم » جعل الله سبحانه إطاعة الرّسول و بيعته و يده إطاعة الله و بيعته و يده (فكلّ هذا و شبهه على ما ذكرت لك) من أنّه تعالى جعل مالاً لولياء و عليهم لذاته المقدّسة و عليها . و هذا شائع بين المحبّ والمحبوب إذا كانت المحبّة في غاية الكمال (و هكذا الرضا والغضب و غيرهما من الأشياء ممّا يشأ كل ذلك) في كونه وصفاً له تعالى مجازاً باعتبار أنّه وصف لوليّه حقيقة ولمّا أشار إلى أنّ نسبة الأسف إليه تعالى مثل نسبة الطاعة و نظايرها في الآيات المذكورة إليه و بذلك لا يثبت امتناع اتّصافه بالأسف أشار إلى البرهان

عليه تحقيقاً لقوله و ليس أن ذلك يصل إلى الله تعالى كما يصل إلى خلقه بقوله (ولو كان يصل إلى الله الأسف والضجر) الضجر محرّكة الغلق من الغم (و هو الذي خلقهما و أشباههما) الواو الأولى للحال و الثانية للعطف على الأسف أو على مفعول خلقهما ، والمراد بأشباههما نظائرهما التي نسبت إليه سبحانه (لجاز لقائل هذا) أي هذا القول وهو أن الأسف والضجر يصل إلى الله (أن يقول أن الخالق للأشياء الواجب لذاته (يبيد) أي يهلك وينقطع وجوده (يوماً ما) و في وقت من الأوقات (لأنه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغير) لأن الغضب هو ثوران القوة والتغير على الغير لقصد الانتقام والتشفي . والضجر اضطراب النفس وتغيرها خوفاً من فوات المقصود أو لحوق الضرر (و إذا دخله التغير لم يؤمن عليه إلا بادة) أي إهلاك التغير إياه لأن التغير المفرط كثيراً ما يهلك صاحبه دفعة وقد يورث أمراضاً أخر مهلكة ولو بعد حين و فناء الواجب بالذات و إبادته ممتنع (ثم لم يعرف المكوّن من المكوّن ولا القادر من المقدور عليه ولا الخالق من المخلوق) لوقوع التشابه بينهما باعتبار اتّصاف كل منهما بصفات الآخر ولاشترأ كهما في معنى الإمكان والحدوث لأن كل متغير ممكن حادث والظاهر أن هذا دليل آخر على المطلوب (تعالى الله عن هذا القول) المستلزم لتجويز الفناء على الخالق و عدم الفرق بينه و بين المخلوق (علواً كبيراً) في وصف العلو الكبير إشعار بأنّه لا يبلغ أحد إلى كنه علوه تعالى (بل هو الخالق للأشياء) كلّها في سلسلة نظام الوجود (١) (لالحاجة) إلى شيء منها لأنه الغني المطلق و لأن الاحتياج نقص

(١) قوله (في سلسلة نظام الوجود) السلسلة والنظام يدلان على الترتب و التقدم والتأخر مثلاً إذا ترتب علل و معلولات متعددة كحركة جسم تكون علة لحركة جسم آخر و هي لآخر و هكذا كخلق السلسلة إذا مدت أحدها اتبع الأولى الثانية والثالثة فينتظم في ذهن الإنسان من تصور الترتيب سلسلة على ما ذكر وان لم تكن العلل و المعلومات محسوسة كتصور معنى أوجب تصور معنى آخر و هو أوجب تصور معنى ثالث أو الحسد في النفس أوجب الحقد والحقد أوجب النصب والنصب أوجب إرادة الانتقام . فان هذه الأمور

والتقص من لواحق الإمكان (فإذا كان للحاجة استحالة الحد والكيف فيه) يعني استحالة تحديده و تعيينه بأنه شيء فيه صفات معلومة و كيفيات مخلوقة مثل الغضب والضجرو أمثال ذلك وإلا لزم احتياجه في تمام كماله إلى تلك الصفات و الكيفيات هذا خلف (فافهم إن شاء الله تعالى) (١) ما أشرنا إليه وأوضحنا لك و الله ولي التوفيق .

* التغير الجسماني أيضاً توجب تصور سلسلة منتظمة وقديكون جميعها في زمان واحد لكن يتصور فيه تقدم و تأخر و يتعلل شيء كالزمان مسمى عند السيد الداماد (قدس سره) بالدهر و هو غير الزمان و يستلزم تصور معنى حدوث سماء بالحدوث الدهري و هو أشبه بالزمانى فان الزمان أيضاً يتعلل من ترتب امور متقدمة و متأخرة كالدهر و قالوا الدهر وعاء الثابتات و هو ملاك التقدم والتأخر فيها كما أن الزمان وعاء المتغيرات وهذا الوعاء أمر ذهني لا خارجي سواء كان زماناً أو دهرأ و منشأ انتزاع الموجودات المقتربة المتسلسلة و يلحق بهذين الوعاءين معنى آخر تصوري يضاف الى ذات الله و أسمائه و صفاته حيث لا تأخر ولا تقدم فيها و مرجعه الى نفى الدهر والزمان أى نفس التقدم التأخر و الترتب و العملية والمعلولية و ربما يقال الزمان للمتغيرات و الدهر للثابتات ان اعتبرت مقيسة الى المتغيرات و السرمد للثابتات مقيسة بعضها الى بعض و هى اصطلاحات للتفهيم و التفريق . (ش)

(١) قوله « فافهم إن شاء الله » هذا الحديث الشريف يشتمل على دقائق و أسرار لا يهتدى اليها الا من أيده الله بروح منه من الراسخين في العلم أشار الى بعضها الشارح فى تضعيف كلامه ثم انه لا ينبغي أن يتوهم من اولى فقرات الحديث الحلول الذى يقول به عوام الصوفية لان مثل قوله تعالى « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله » ويد الله فوق أيديهم ، يدل على تخصيص ذلك بالنبى « و من أمان لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة » يدل على تخصيصه بالاولياء و مبنى الحلول الذى يقولون به التعميم فى كل شيء نعم ينطبق الحديث على الفناء الحكيمى فى الاولياء وانهما كإرادتهم فى إرادة الله و استهلاك ذاتهم فى ذات الله فى السلوك اليه وقطع نظرهم عما سواه و بينه بين الحلول المتبادر من قولهم فرق عظيم على أن الحلول يدل على ثبوت الممكن بنفسه و استقلاله فى الوجود حتى يحل فيه شيء و هو بمعزل عن التوحيد وقوله « هو الذى خلقهما و اشباههما » يدل على انه تعالى لا يجوز أن يتأثر عن مخلوقه *

((الاصل))

٧- عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نصر ، عن محمد بن «
 حمران ، عن أسود بن سعيد قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام فأنشأ يقول ابتداء
 « منه من غير أن أسأله : نحن حجة الله ، ونحن باب الله ، ونحن لسان الله ، و
 « نحن وجه الله . ونحن عين الله في خلقه ، ونحن ولاة أمر الله في عبادته ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نصر ، عن محمد بن
 محمد بن حمران ، عن أسود بن سعيد قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام
 فأنشأ يقول - ابتداء منه من غير أن أسأله - : نحن حجة الله) على
 عباده ، أي أدلته وعلامته التي بها يهتدون إليه سبحانه ، إذ بنا يعرفون
 وعده ووعيده وصراطه وغاية وجودهم . وبنا يحتج الله تعالى عليهم يوم القيمة لثلاث
 يقولوا «إنا كنا عن هذا غافلين» (و نحن باب الله) أي باب علمه و توحيده وأحكامه
 وأسرارهِ وجميع ما جاء به الرسول عليه السلام و ذلك ظاهر إذ كل أحد لم يسمع

* وهو واضح لان وجود المعلول متعلق بالعلة ولا يصدر عن المعلول فعل الا بتأثير العلة فيلزم
 أن يتأثر الواجب عن نفسه و هو باطل وكيف يؤثر فيه ما هو ابداء و خلقه . وقوله (ع)
 دخله التغير يدل على أن التغير ينافي الوجوب لانه لا يتحقق التغير الا بسلب صفة و اثبات
 اخرى وهو لا يمكن الا بأن يتأثر ذاته عن شيء خارج عن ذاته و هو باطل أو يكون ذاته
 بذاته في معرض الزيادة والنقصان و هذا اشارة الامكان لان ما ينقص منه شيء بذاته في
 معرض أن ينقص منه شيء حتى لا يبقى منه شيء لان ذاته واحد متشابه ، فان قيل
 فليس كل جائز واقعاً قلنا : نفس جواز النقصان ، و هو في معنى جواز العدم ينافي وجوب الوجود
 كما ذكرنا في معنى الحدوث الذاتي ولو كان واجب الوجود دائماً ولكن أمكن له الزوال
 لم يكن واجبا لان امكان تطرق العدم اليه مع كونه دائماً يوجب امكانه و احتياجه في الوجود
 الى العلة وقد ذكرنا أن صفة الامكان لا تنافي الدوام في نظر العقل و ان لم يكن واقعاً عند
 اهل الكلام . (ش)

ذلك منه ﷺ ولا يجوز له التكلم فيه برأيه على قدر عقله فوجب أن يعلمه ممن يقوم مقامه بأمره وأمر ربه وهم الأئمة عليهم السلام أيضاً باب هذه المعارف ولا يدخل أحد بيت المعرفة إلا بهذا الباب (و نحن لسان الله) هذا واضح لأنهم يفصحون أو أمره ونواهيته و يظهرون مراده منهما و ينطقون بالمصالح العالية والحكم البالغة (ونحن وجه الله) إذ بهم يتوجه الخلائق إلى مقاصدهم ومرادهم التي تنجيهم من الظلمات البشرية، وتوصلهم إلى مقام القرب منه تعالى (ونحن عين الله في خلقه) لأنهم الناظرون إلى المصالح الكلية والجزئية والمعاهدون لأذهان الخلق فيما يصلح لها من العقائد الدينية والمرشدون لنفوسهم إلى الأخلاق والقوانين الشرعية (و نحن ولاية أمر الله في عبادته) لأن ولاية أمور المسلمين وإمارة المؤمنين وخلافة الرسول الأمين ثابتة لهم لخصائص موجودة فيهم وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فهم الناصرون لله والقائمون بأوامره والذائبون عن دينه.

« (الأصل) »

٨- « محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن « حسان الجمال قال: حدثني هاشم بن أبي عمارة الجنبى قال: سمعت أمير - المؤمنين عليه السلام يقول: أنا عين الله، وأنا يد الله، وأنا جنب الله وأنا باب الله. »

« (الشرح) »

(محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن حسان الجمال، قال: حدثني هاشم بن أبي عمارة الجنبى) ضبطه بعض الأصحاب بفتح الجيم وسكون النون قبل الباء الموحدة والجنب حى من اليمن ينسب إليه حصين ابن جندب الجنبى وأبو عمارة الجنبى، و هاشم بن أبي عمارة هذا من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام (١) وهو غير هاشم بن عتبة بن أبي وقاص المرقال، وضبطه بعضهم

(١) قوله د من أصحاب أمير المؤمنين (ع) قال صدر المتألهين مجهول الاسم والصفة

قوله وعين الله وباب الله ويد الله، و أمثال ذلك ليس المراد منها الجسمية والحلول ولا *

بكسر الجيم و سكون الياء المثناة من تحت قبل الباء الموحدة منسوب إلى جيب وهو حصن قريب من القدس (قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول : أنا عين الله و أنا يد الله) أي قدرته أو نعمته (وأنا جنب الله) الجنب في اللغة الأمير وهو عليه السلام أمير من عند الله تعالى على خلقه والخلق مأمورون باتباعه في جميع الأمور لأنه سبب لمن اهتدى به في الوصول إليه سبحانه و يحتمل أن يكون المراد أنه عليه السلام جنب رحمة الله والرجاء به فمن رجا بالله و أراد رحمته و تولى به عليه السلام قضى رجاءه و أوصله إلى رحمة الله ومن تبرأ عنه أبعدته عن رحمته (و أنا باب الله) أي باب حكمته التي يبتني عليها العقائد و الأعمال و الأخلاق والسياسات و نظام الدين و الدنيا .

((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن عمه حمزة بن بزيع ، عن علي بن سويد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام »
« في قول الله عز وجل : « يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله قال : جنب الله »
« أمير المؤمنين عليه السلام و كذلك ما كان بعده من الأوصياء بالمكان الرفيع إلى »
« أن ينتهي الأمر إلى آخرهم ».

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن عمه حمزة بن بزيع ، عن علي بن سويد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام)
في قول الله تعالى : يا حسرتى أقبلني فهذا أوان إقبالك و نزولك (على ما فرطت) أي قصرت (في جنب الله قال : جنب الله أمير المؤمنين عليه السلام و كذلك ما كان بعده

* يلزم منه الغلو لذلك ممكن حفظ من فيض الواجب تعالى وهو معكم أينما كنتم و نحن أقرب إليه من حبل الوريد، و للأولياء الحظ الاوفر. (ش)

من الأوصياء بالمكان الرفيع إلى أن ينتهي الأمر إلى آخرهم) و هو المهدي المنتظر صلوات الله وسلامه عليه و على آباءه الطاهرين ، والمراد بالمكان الرفيع كونهم جنب الله و أميره بالاستحقاق و علو شرفهم و سمو نسبهم و ضياء عقولهم بأنوار الأسرار الإلهية حتى أنهم يرون بأبصار بصائرهم ما لا يراه الناس و يسمعون بأذان ضمائرهم ما لا يسمعه الناس إذ هم يمرشون على لطائف غيبية وشواهد عينية وفرائد ذهنية لا يمر عليها غيرهم لتعلق نفوسهم بالهيات البدنية و انغماسها في العلايق الدنيوية فصاروا ولاء القاصرون مأمورين بالتباعد هؤلاء الكاملين الذين طهرهم الله عن درن تلك الهيات و خبت تلك التعلقات حتى صارت نفوسهم كمرآة مجلوة حوذي بها شطر الحقايق الإلهية فجلت و انتقشت فيها ، فشاهدوا بعين اليقين سبيل النجاة والعرفان و سبيل الهلاك والخسران و ما بينهما فسلكوا على بصيرة و هدوا الناس على يقين فمن تبعهم فله الشرف و الكرامة و من تخلف عنهم فله الحسرة والندامة .

مركز تقيتكميز علوم

((الاصل))

١٠- « الحسين بن محمد ، عن معلى بن محمد ، عن محمد بن جمهور ، «
« عن علي بن الصلت ، عن الحكم و إسماعيل ابني حبيب ، عن بريد العجلي «
« قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : بنا عبد الله و بنا عرف الله و بنا وحد الله «
« تبارك و تعالى و محمد حجاب الله تبارك و تعالى . »

((الشرح))

(الحسين بن محمد ، عن معلى بن محمد ، عن محمد بن جمهور ، عن علي بن الصلت ، عن الحكم و إسماعيل (١) ابني حبيب ، عن بريد العجلي قال : سمعت

(١) قوله « الحكم و إسماعيل ابني حبيب » قال صدر المتألهين هما مجهولان *

أباحقفر ﷺ يقول : بنا عبد الله وبناعرف الله وبنالله تبارك وتعالى) توضيح ذلك أن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ، ثم خلق محمداً وأوصياه الظاهرين (١) صلوات الله عليهم أجمعين وهم كانوا أرواحاً نورانيين في ظلة خضراء يسبحونه ويقدسونه

*غير المذكورين في كتب الرجال التي رأينا انتهى. و ظاهر أنهما لم يكن لهما كتاب معروف والا لذكرهما الشيخ والنجاشي و انما أخذ الكليني هذا الحديث من كتاب بعض المتقدمين عليهما في الاسناد مثل علي بن الصلت أو غيره . (ش)

(١) قوله و كان و لم يكن معه شيء ثم خلق محمداً اه ، قال الحكماء اول ما صدر عن الواجب تعالى جوهر مجرد اى غير جسمانى ولا متعلق بجسم و هو مدرك عاقل و سموه العقل الاول. اما عقلا فلكونه مدركاً اما كونه اولاً فلانه اول موجود صدر عن الواجب وقد روى فى أول الكتاب حديث فيه أيضاً ثم ان بعض العلماء كصدر المتألهين و العلامة المجلسي (رحمهما الله) حملوا العقل الاول على نور خاتم الانبياء (ع) بل العقول مطلقاً على ارواح الائمة عليهم السلام كما مر لان ارواحهم كانوا مدركين للكلية و هم اول ما صدر قبل الاجسام فصحب اللفظ والاصطلاح اطلاق العقل على ارواحهم ، واما تقديم الروحانيات على الجسمانيات فى الخلق فيجب أن يعد من الفطريات كالاربعة زوج و لعله متفق عليه بين من يتعرف بموجود مجرد روحانى والقائل بتقدم الجسم على الروح والعقل كانه من الماديين الملاحدة الذين يجملون العقل والفكر من أحوال المزاجات. و روى صدر المتألهين فى معنى كلام الشارح حديثاً عن الشيخ المفيد عن النبى (ص) لما أسرى به الى السماء السابعة ثم أهبط الى الارض يقول لعلى بن أبى طالب : يا على ان الله تبارك و تعالى كان ولا شيء معه فخلقنى وخلقك روحين من نور جلاله فكنا أمام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده و نهله و ذلك قبل أن يخلق السموات والارضين فلما أراد الله ان يخلق آدم خلقنى و اياك من طينة عليين. ثم قال بعد نقل روايات فى هذا المعنى: و جميع ذلك دال على أن للانسان الكامل مرتبة فى البداية تلو مرتبة الحق الاول وهى مرتبة العقل المفارقة والجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق وهى بينها مرتبة التى يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق ، و قال قبل ذلك : هذا يوجب كون *

و يهللونه و يمجّدونه ، ثمّ خلق ماشاء كيف شاء من الملائكة وغيرهم ، وفوّض تعليمهم للمعرفة و التوحيد و العبادة إلى محمّد وآله الطاهرين ، فهم معلّموا الملائكة (١) و من دونهم في ذلك الوقت وهم أيضاً أوّل القائلين ببلى عند أخذ الميثاق بألست بربكم ، ثمّ بأقرارهم و تعليمهم أقرّ من أقرّ ، وهم أيضاً أوّل العارفين و أوّل العابدين و أوّل الموحّدين بعد ظهورهم في ديجور الإمكان و تعلّق أرواحهم المطهّرة بأبدانهم المقدّسة إذا كان الناس كلّهم عند ذلك جهلاً

*ذواتهم في مقام القرب متحدة مع العقل الاول. الى آخر ما قال: (ش)

(١) قوله « فهم معلّموا الملائكة و من دونهم » و بذلك يتضح جواب اهل الظاهر عن شبهة يبدونها هنا و هي ان أئمتنا عليهم السلام كانوا متأخرين في الوجود زماناً عن قبلهم من الحكماء و الموحّدين و الانبياء فكيف يمكن حصر تعليم التوحيد و المعارف و العبادة فيهم على ما هو مفاد قوله بنا عبد الله و بنا عرف الله و كيف يتصور كونهم علة فاعلية أو غائية على ما هو مفاد الحديث الخامس من هذا الباب ، ثم المراد من كونهم علة غائية أو فاعلية ليس العلية المطلقة لان الممكن ليس له علة مطلقة الا واجب الوجود بذاته فهو الاول والاخر والمبدء والغاية وكل شيء سواء تعالى انما يكون واسطة او معدا كالادواء لعلاج المرضى و الشمس لاضاءة الارض و العقول للجسام و ليست و ساطعتها بمعنى تفويض الامر اليها كما يتوهم من لا بصيرة له و كون الانسان الكامل علة غائية على ما هو مفاد و خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى ، و قوله دما خلقت سماء مبنية و لأرضاً مدحية الى قوله الا لاجلكم و محبتكم ، ليس الا أنهم في الممكنات غاية لسائر الممكنات و انا لانعلم في هذا العالم الادنى موجوداً أشرف من الانسان فصح أن يجعل سائر الاشياء مخلوقة لاجله و هو غاية لها اذا الغاية يجب أن يكون أشرف من المقدمات و اذا كان بعض أفراد الانسان أشرف من غيرهم صح أن يجعلوا غاية لسائرهم و اذا رأينا أن بدن الانسان ينهدم و يفسد و لا يبقى على صورته تحقق لدينا أن بدنه لا يكون غاية بل الغاية الحقيقية النورية المجردة و لو لم تكن هي غاية لم يكن للعالم الادنى غاية أصلاً و الحكيم تعالى لا يفعل شيئاً بلا غاية فالغاية انما هي الحقيقة المجردة النورية للانسان الكامل. (ش)

«الإصل»

(١) قوله «لا يمكن الا بالتوسل بمحمد(ص)» ولا يجوز في سلوك الطريق الى الله متابعة غيره سواء كان غيره نبيا لنسخ دينه أو فيلسوفاً مكتفياً بعقله اذ لا يجوز تقليد غير المعصوم والفلاسفة غير معصومين من الخطاء لانك ترى فيهم الاختلاف في المسائل أكثر من اختلاف كل فرقة وملة ففيهم المادى الملحد المنكر للصانع كذى مقراطيس وبيقورس وفيهم المؤمن الموحد التابع لشرائع الانبياء كنصير الدين الطوسي وبينهما مراتب غير متناهية وأوساط لا تحصى ولا يؤخذ ممن يكتفى بعقله الا ما أثبتته بالدليل العقلي ولا يعتمد عليه بالتقليد فلا يؤخذ من الفلاسفة كلام ورأى الابدليل وليس هذا متابعة لهم وتوسلا بهم بل متابعة للدليل وتوسل بالعقل ولهذا نجد شيئاً عندهم ثابتاً محققاً الا وهو المذكور في الاحاديث مشاراليه أو مصرح به وليس فائدة تتبع كتب الحكمة وتدبر كلام الفلاسفة فيما يتعلق بالالهيات الا تشجيد الذهن وتنبيهه لفهم أسرار الحديث كفائدة علم الكلام والاصول لهذا الغرض بيمينه اذ لا يمكن فهم خطب أمير المؤمنين في التوحيد وحجج الائمة خصوصاً الرضا(ع) الا لمن تعمق في الحكمة والمعقول وأدرك الاصول كما لا يمكن استنباط الاحكام الفرعية من الاحاديث الا بالتعمق في أصول الفقه وهو يتوقف عليه هذا العلم. (ث)

« عز وجل » : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » قال : إن الله تعالى « أعظم وأعز وأجل وأمنع من أن يظلم ولكنّه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه و » « ولايتنا ولايته ، حيث يقول : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » يعني « الأئمة منا » . ثم قال : في موضع آخر : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » ثم ذكر مثله .

((الشرح))

(بعض أصحابنا ، عن محمد بن عبدالله ، عن عبدالوهاب بن بشر ، عن موسى بن قادم ، عن سليمان ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سأله عن قول الله تعالى « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » (لرجوع جزاء الظلم ونكاله إليهم يقال : ظلمه حقّه إذا أخذه ظلماً وقهراً و حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه) قال : إن الله أعظم وأعز وأجل وأمنع من أن يظلم) لبراءة ساحته عن الأفعال و التغير والعجز وإذا كان كذلك فلا فائدة في نفي المظلومية عنه فلا بدّ من صرف نفيها إلى من هو قابل لها وإليه أشار بقوله (و لكنّه خلطنا بنفسه) يقال خلطت الشيء بغيره خلطاً فاخلطاً بانضمام بعض إلى بعض يعني ضمناً إلى نفسه المقدسة و شار كنا (فجعل ظلمنا ظلمه) أي فجعل الظلم الواقع علينا منسوباً إلى نفسه واقعاً على ذاته مجازاً كما جعل أسفنا منسوباً إلى ذاته ثم نفاه عنا تسهيلاً للأمر علينا و تسلياً لنا (و ولايتنا ولايته) الولاية بالفتح الحكومة والتصرف في أمور الخلق يعني و كذلك جعل ولايتنا على المؤمنين و تولينا لأموالهم و حكومتنا عليهم و إمامتنا لهم ولايته و حكومته و إمامته (حيث يقول : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » يعني الأئمة منا) يعني أراد بالذين آمنوا الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ، و هذا التفسير كاف للعلم بأن المراد ما ذكر لأنّه عليه السلام أعلم بما هو المقصود من كلام الله تعالى ولكن لا بأس أن نشير إلى توضيح ذلك فتقول أو لا قال العلامة في كشف الحق : أجمعوا على أن هذه الآية نزلت في علي عليه السلام و

هو المذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمته على المسكين بمحض من الصحابة. وقال بعض أصحابنا: الجمع للتعظيم على أنه وقعت هذه الكرامة عن باقي الأئمة عليهم السلام ونقول: ثانياً أن الولي هنا بمعنى الأولى بالتصرف والإمام دون الناصر والمحبة لأن حصر النصرة والمحبة في المؤمن المعطي للزكاة في حال الركوع غير مستقيم لتحقيقهما في المؤمن مطلقاً وإذا كان الولي بالمعنى المذكور كانت نسبة الولاية إلى الله تعالى من باب نسبة ما لأوليائه إليه.

وقال بعض المخالفين: الولي في هذه الآية بمعنى الناصر والمحبة دون الأولى بالتصرف الذي هو الإمام وإلا لفاتت مناسبة هذه الآية لما قبلها وهو قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض» فإن الأولياء هنا بمعنى الأنصار والأحباب لا بمعنى الأحقين بالتصرف ولما بعدها وقوله هو تعالى «ومن يتولى الله رسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون» فإن التولي هنا بمعنى النصرة والمحبة دون الأولى بالتصرف فوجب أن يحمل الولي فيما بينهما على الناصر والمحبة ليلتئم أجزاء الكلام.

الجواب عنه أما أولاً فبأن حمل الولي على ذلك يوجب فساد الحصر (١) وأما ثانياً فبأن فوات المناسبة ممنوع لأن الولاية بمعنى الأولى في التصرف شاملة للولاية بمعنى النصرة والمحبة فالمناسبة حاصلة، وأما ثالثاً فبأن العطف دل على التشريك في اختصاص الولاية ولاخفاء في أن نصرة الرسول للمؤمنين نصرة مخصوصة مشتملة على التصرف في أمرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين آمنوا، وأما رابعاً فبأن لا نسلم أن التولي فيما بعد هذه الآية بمعنى النصرة و

(١) قوله «يوجب فساد الحصر» لأنه حصر الولاية في المؤمن الذي آتى الزكاة حال الركوع والولاية بمعنى المحبة لا تنحصر فيه ولا ينبغي أن يستبعد إطلاق صيغة الجمع حيث يكون المنظور واحداً ولا يختلف أهل السنة وغيرهم في أن قوله تعالى «ان الذين يرمون المحصنات المؤمنات الغافلات» ناظر إلى عائشة وكذلك في إطلاق الكلى ناظراً إلى الفرد قوله تعالى «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» ناظراً إلى الوليد. (ش)

المحبة بل بمعنى الأحق بالتصرف فإن باب التفعّل يجيء كثيراً لاتخاذ الفاعل أصل الفعل فالمعنى من اتخذ الله ورسوله والذين آمنوا وهم الأئمة أولياء يعني الأحقّين بالتصرف. وأمّا خامساً فبأن وجوب التوافق بين الآيات ممنوع فقوله : فيجب غير ثابت و على تقدير التسليم فالتوافق إنما يجب إذا لم يمنع مانع وقد عرفت وجود المانع هنا .

و اعترض شارح المقاصد على الإمامية بأن الحصر يجب أن يكون فيما فيه نزاع و تردّد ولا خفاء في أن النزاع في الإمامة لم يكن عند نزول الآية و لم يكن في ذلك الزمان إمامة حتّى يكون نقياً للتردّد.

والجواب عنه أمّا أولاً فبأن نفي التردّد إنّما يعتبر في القصر الإضافي كما صرح به في شرحه للتخليص و هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصر حقيقة لا إضافياً (١) و أمّا ثانياً فبأنه تعالى عالم بجميع الأشياء فلما علم اعتقادهم إمامة الغير في الاستقبال أنزل هذه الآية دفعاً لاعتقادهم ورداً لهم عن خطائهم، وأمّا ثالثاً فبأنه يجوز أن يكون الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله ورسوله أبداً ، أو اشتراكهما بينهما و بين غيرهما ؛ على أن يكون القصر لتعيين الاشتراك (ثم قال) هذا كلام زرارة يعني (٢) ثم قال (عليه السلام) (في موضع آخر) غير هذا الموضع في سياق بعض حديثه أو ابتداء (وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) ثم ذكر مثله (و هو «أنه تعالى أعظم وأعز» - إلى قوله - فجعل ظلمنا ظلمه» على الظاهر أو إلى قوله «يعني الأئمة منا على» الاحتمال والحاصل أن زرارة روى عنه (عليه السلام) تفسير هذه الآية بما مرّ في موضعين والله أعلم.

(١) قوله «قصر حقيقة لا إضافياً» وسره أن الإضافة إلى معنى خاص يستلزم ترجيحاً له على غيره بخلاف الحصر المطلق مثلاً إذا قال: إنما زيد كاتب. و عنى به أنه ليس بشاعر لا بد أن يكون تخصيص الشعر بالنفي لمرجح و ليس الالتفات للمخاطب إليه وتوهمه كون زيد شاعراً. وأمّا الحصر المطلق بمعنى أنه ليس طبيباً ولا واعظاً ولا نحوياً ولا محدثاً إلى غير ذلك من المهن فلا يقتضى سبق توجه للمخاطب إليه و ترديده فيه إذ ليس هنا تخصيص حتى يطلب وجه ترجيحه . (ث) (٢) أو هو كلام الامام (ع) يعني ثم قال الله تعالى .

(باب البداء (١))

البداء بالفتح والمد في اللغة ظهوراً لشيء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل
واتفقت الأئمة على امتناع ذلك على الله سبحانه إلا من لا يعتد به ومن افترى ذلك
على الإمامية فقد افترى كذباً عظيماً والإمامية منه براء (١) وفي العرف على

(١) قوله « باب البداء » قوام معنى البداء بتغير العزم ، فإذا عزم رجل على فعل شيء
ثم تبين له عدم المصلحة فيه وندم على عزمه وتغير قصده قيل: بداله أي ندم وعلم أن عزمه
السابق كان خطأ وهذا معنى محال على الله تعالى باتفاق الأمة لاستلزامه الجهل على الله
تعالى وحدوث علمه بالفسدة في فعل بداله فيه ، وربما تمحل بعض وقال : انا لا نقول
بالجهل والندامة بل الله تعالى قضى حكماً يعلم أنه بغيره بسبب حادث مثلاً يحكم الله تعالى
بقصر عمر زيد مع أنه يعلم أنه يتصدق ويصل الرحم فيستحق طول العمر و يغير الحكم الاول
و يطيل عمره وهذا معنى لا يناسب سائر أقوال الشيعة لأن فيه تناقضاً صريحاً مثل أن يقال عزم
زيد على إقامة عشرة أيام في بلد مع أنه يعلم أنه لا يقيم به أكثر من ثلاثة أيام وكيف يحكم
الله تعالى بقصر عمر رجل يعلم أنه يطيل عمره ؟ فان قيل لا تناقض في حكمين مختلفين موقوفين
على شرطين مختلفين فيحكم بقصر عمره ان لم يصل الرحم ولم يتصدق و بطوله ان وصله و
تصدق فيرفع التناقض باختلاف الشرط. قلنا لا يطلق الارادة والمشيئة والقضاء والقدر وامثالها
الا على الطرف المثبت الذي حصل شرطه الذي حكم الشارع بوقوعه ولا يطلق على ما يعلم
تعالى انه لا يقع قط فلا يقال قضى الله تعالى بظلمة النهار وضياء الليل على فرض كون الشمس
طالمة ليلا وآفلة نهاراً وكذلك لا يقال قضى الله بكون الحمام ناطقاً اي ان صار انساناً وكون النار
باردة اي ان صارت ماء وكون عمر زيد قصيراً ان لم يصل الرحم مع علمه تعالى بكون عمره طويلاً
اصله الرحم. وقد اولوا ماورد من لفظ البداء تاويلاً لا يستلزم المحال.

(٢) قوله «والإمامية منه براء» صرح بذلك لان مخالفينا نسبوا إلينا القول بالبداء
و يعيبون به على مذهبنا حتى أن الفخر الرازي نقل في آخر كتابه المسمى بالمحصل
عن سليمان بن جرير الزيدي كلاماً لا ينفوه به مسلم قال أن أئمة الرافضة وضوا مقالتين*

ما استفدت من كلام العلماء وأئمة الحديث يطلق على معان كلها صحيح في حقه تعالى.

* لشيعة لا يظفر منهما أحد عليهما: الاول القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبروه قالوا ببداء الله تعالى فيه ثم نقل اشعاراً عن زرارة وقال: الثاني التقية فكلماً أرادوا شيئاً يتكلمون به فاذا قيل لهم هذا خطأ وظهر بطلانه قالوا انما قلناه تقية انتهى و قال المحقق الطوسي (ره) انهم يعنى الشيعة لا يقولون بالبداء و انما القول بالبداء ما كان الا فى رواية رويها عن جعفر الصادق (ع) انه جعل اسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال بدا الله فى أمر اسماعيل وهذه رواية و عندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً انتهى . يعنى ليس خبر الواحد حجة فى اصول الدين اذ لا يوجب العلم ولا فى فروع الدين لانه لا يقوم به الحجة ولا يوجب العمل. واما العلامة المجلسى فقد نقل بعض ما سبق من كلام الفخر الرازى. ثم قال : و أعجب منه أنه أجاب المحقق الطوسي (رحمه الله) فى نقد المحصل عن ذلك لعدم احاطته كثيراً بالاخبار بأنهم لا يقولون بالبداء و انما القول بما كان الا فى رواية. وأقول: ليس انكار البداء خاصاً بالمحقق الطوسي (قدس سره) بل كل من وجدنا له قولاً ممن يعتبر قوله من العلماء و اطلعنا على رأيه فى الاراء وافق المحقق الطوسي فى نفي البداء و تبرئة الامامية عن القول به منهم السيد المرتضى (رحمه الله) فى الذريعة و شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي فى العدة والتبيان و حبر الامة و أعلم علمائها بعد المعصومين عليهم السلام الشيخ العلامة الحسن بن يوسف بن مطهر الحلى فانه قال فى نهاية الاصول فى البحث الرابع من الفصل الاول من المقصد الثامن النسخ جائز على الله تعالى لان حكمه تابع للمصالح والبداء لا يجوز عليه تعالى لانه دل على الجهل أو على فعل القبيح و هما محالان فى حقه انتهى. و نظير ذلك فى تفسير مجمع البيان كثير و فى تفسير أبى الفتوح الرازى نسبة نفي البداء الى مذهبنا فى مواضع كثيرة منها فى الصفحة ٤ و ٢٨٦ من المجلد الاول ط ١٣٨٣ و قال السيد عميد الدين فى شرح التهذيب فى باب عدم جواز نسخ الحكم قبل وقت التمكن من الفعل بانه لو جاز ذلك لزم البداء أعنى ظهور حال الشئ بعد خفائه على الله تعالى والتالى باطل فالعقد مثلـ الى آخر ما قال ، ولولم يكن خوف الاطالة لنقلنا شيئاً كثيراً *

منها إبداء شيء وإحداثه (١) والحكم بوجوده بتقدير حادث و تعلّق إرادة
حادثه بحسب الشروط والمصالح و من هذا القبيل إيجاد الحوادث اليومية تقوي قرب
منه قول ابن الأثير: «في حديث الأقرع والأبرص والأعمى: بدا الله عز وجل أن

من كلام علمائنا السابقين ولا أظن أحداً من الإمامية يلتزم بالبداء من غير تأويل حتى إن
العلامة المجلسي (ره) أوجب ظاهراً التلّفظ به تأدياً لا الاعتقاد بمعناه تبعداً لانه أيضاً
أوله تأويلاً. فان قيل فماتقول فيما ورد في أخباركم من لفظ البداء . قلنا كلامنا في إطلاق
هذا اللفظ على الله تعالى نظير كلامنا في إطلاق الغضب والرضا والاسف كما قال د فلما
آسفونا انتقمنا ، والنسيان في قوله «نسوا الله فأنسيهم» وقوله «كذلك اليوم تنسى» وأمثال
ذلك يجب تأويله بما يوافق المذهب والعقل والجماع لاجتماع ذلك أنه تعالى يعامل معاملـة
الراضي والغاضب والناسي والمحزون والنادم على ما قبل، لأنه تعالى متصف بهذه الصفات
واقعاً. وقد أطالوا الكلام في تأويل البداء و نكتفي هنا بما قاله صدر المتألهين (قدسه) و
مرجه الى نسبة البداء الى بعض مخلوقاته تعالى من الملائكة والنفوس الكلية و هو غير
بعيد كما مر نظيره في خبر حمزة بن بزيع في الباب السابق في تأويل قوله تعالى د فلما
آسفونا انتقمنا قال الصادق (ع): «ان الله تعالى لا يأسف كأسفنا و لكنه خلق اولياء لنفسه
مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضائهم و سخطهم سخط نفسه الى ان قال - هكذا
الرضا والغضب و غيرهما مما يشاكل ذلك» ومبنى كلام الصدر على ان بعض الملائكة وهم
العقول القادرة يعلمون بتعليم الله ما سبق على ما هو عليه وبعضهم كالنفوس يعلمون الاسباب
المؤدية الى شيء من غير أن يظلموا على ما يتفق مما نعتة لها فيظهر ما يقع على خلاف ما
علموا كمن يعلم أن الزرع بعد نموه و بدو صلاحه يحصل منه مقدار من الطعام ولا يعلم السيل
او النار او الدابة او الجند يفسدون الزرع، ومثله حديث آخر مضى آنفا عن زرارة عن أبي
جعفر (ع) «ان الله أعظم و أجل وأعز وأمنع من أن يظلم ولكن خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه»
وسنذكر تأويلات آخر- ذكرها علمائنا - في تضايف الشرح (ش)

(١) قوله د ابداء شيء واحداثه، هذا تأويل حسن وقد ذكره الصدوق (رحمه الله)
في كتاب التوحيد قال: معناه ان له أن يبدء بشيء فيخلقه قبل شيء ثم يعدم ذلك الشيء و
يبدء بخلق غيره أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه*

يتناهم أي قضى بذلك وهو معنى البداء ههنا لأن القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم و ذلك على الله عز وجل محال غير جاز. ولعله أراد بالقضاء الحكم بالوجود ، وأراد بكونه سابقاً أن العلم به سابق كما يرشد إليه ظاهر التعليل المذكور بعده فلا يرد عليه ما أورده بعض الأصحاب من أن هذا القول ركيك جداً لأن القضاء السابق متعلق بكل شيء وليس البداء في كل شيء بل فيما يبدو ثانياً ويتجدد أخيراً .

و منها ترجيح أحد المتقابلين والحكم بوجوده بعد تعلق الإرادة بهما تعلقاً غير حتمي (١) لرحجان مصلحته و شروطه على مصلحة الآخر و شروطه ومن هذا

* و ذلك مثل نسخ الشرائع و تحويل القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها ولا يأم الله عباده بأمر في وقت ما الا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك و يعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهاهم عن مثل ما أمرهم به - الى أن قال - و البداء هو رد على اليهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر فقلنا ان الله كل يوم في شأن يحيى و يميت و يرزق و يفعل ما يشاء انتهى. و بالجملة اذا خلق زيدا و أماته ثم خلق عمراً فهذا بداء اى خلق جديد و اذا شب زيد ثم شاخ فهذا بداء اى أمر جديد حدث ، و كل يوم هو في شأن ، و يمحوا الله ما يشاء و يثبت وعنده ام الكتاب ، بمعنى أنه يمحو زيدا من لوح الوجود و يثبت عمراً ، فان قيل ليس هذا معنى البداء المصطلح عند العلماء على ما صرحوا به في تعريف النسخ بل ما ذكره الصدوق من شمول البداء للنسخ أيضاً خلاف الاصطلاح قلنا لا يشير فيه لان كثيراً من اصطلاحات العلماء لاتوافق اصطلاح الاخبار مثلاً الاجتهاد عند العلماء ، معنى صحيح جائز وقد نهى عنه الاخبار لان الاجتهاد فيها بمعنى آخر غير اصطلاح العلماء ، وكذلك نهى عن التقليد في الدين بمعنى آخر غير التقليد المصطلح ، و الحبط غير جائز عند الامامية وقد ورد في وقوعه روايات و آيات بمعنى آخر فلا يبعد أن يكون البداء الوارد في الروايات بمعنى غير ما اصطلاح عليه أرباب الاصول . (ث)

(١) قوله «متعلقاً غير حتمي» هذا من طينان القام أو سهو وذهول من القائل وليس أحد معصوماً عن الخطأ ولا يجوز على الله تعالى الا الحتم والحكم ولا يقبل قضائه التردد و كما أن الندامة عليه تعالى محال كذلك التردد بل كل ما تعلق علمه و ارادته به فهو كما هو من الازل ولم يحصل القطع بعد التردد ، فان قيل فما معنى اجابة الدعاء و تطويل العمر بمصلحة*

القبيل إجابة الداعي و تحقيق مطالبه و تطويل العمر بصلة الرحم و إرادة إبقاء قوم بعد إرادة إهلاكهم وقد قال مولانا أبو الحسن الرضا عليه السلام لسليمان العروزي و هو كان منكراً للبداء و طلب منه عليه السلام ما يدل عليه من القرآن قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم «فتول عنهم فما أنت بملوم» ثم بد الله تعالى فقال «وذكر فإن الذكري تنفع المؤمنين» يريد عليه السلام أنه تعالى أراد إهلاكهم (١) لعلمه بأنهم لا يؤمنون وأراد بقاءهم لعلمه بأنه يخرج من أصلاهم المؤمنون، فرجح بقاءهم و حكم به تحقيقاً لمعنى الإيمان .

و منها محو ما ثبت وجوده (٢) في وقت محدود بشروط معلومة و مصلحة مخصوصة و قطع استمراره بعد انقضاء ذلك الوقت والشروط والمصالح سواء ثبت بدله لنحقق الشروط والمصالح في إثباته أولاً، ومن هذا القبيل الإحياء والاماتة والقبض والبسط في الأمر التكويني و نسخ الأحكام بالابدل أو معه في الأمر التكليفي. والنسخ أيضاً داخل في البداء كما صرح به الصدوق في كتابي التوحيد والاعتقادات. ومن أصحابنا من خص البداء بالأمر التكويني و أخرج النسخ عنه و ليس لهذا التخصيص وجه يعتد به (٣) و إنما سميت هذه المعاني بداء لأنها

*الرحم وأمثال ذلك قلنا: الأمر فيه كالامر في سائر الاسباب فكما تعلق ارادته تعالى بارسال السحاب و نزول المطر بسببه كذلك تعلق علمه و ارادته بصلة الرحم من فلان وطول عمره بالصلة وأنه لو لم يصل رحمه لم يطل عمره كما أنه لو لم يرسل السحاب لم ينزل المطر فقصر العمر إنما هو على فرض عدم صلة الرحم وطوله على فرض الصلة والثاني هو الواقع و تعلق علمه بالثاني وسيجيء له مزيد توضيح ان شاء الله . (ش)

(١) قوله «يريد انه تعالى أراد أهلاكهم» بل كلام الامام تميم معنى البداء حتى يشمل النسخ ، فأمر أولاً بالأعراض عن الكفار ، و أمر ثانياً بتذكيرهم ومنعه من الاعراض . (ش)

(٢) قوله « و منها محو ما ثبت وجوده » هذا راجع الى الوجه الاول المذكور.

(٣) قوله «وليس لهذا التخصيص وجه يعتد به» بل هو اصطلاح خاص غير مصطلح الروايات*

مستلزمة لظهور شيء على الخلق بعدما كان مخفياً عنهم ومن ثم عرف البداء بعض القوم بأنه أن يصدر عنه تعالى أثر لم يعلم أحد من خلقه قبل صدوره عنه أنه يصدر عنه . و اليهود أنكروا البداء وقالوا « يدالله مغلوله غلّت أيديهم و لعنوا بما قالوا » وهم يعنون بذلك أنه تعالى فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً ، و نقل عنهم أيضاً أنه تعالى لا يقضي يوم السبت شيئاً ، و يقرب منه قول النظام من المعتزلة : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهي عليه الآن معادن نباتاً و حيواناً وإنساناً ولم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده والتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها و وجودها ، وكأنه أخذ ذلك من الكمون و الظهور من مذهب الفلاسفة . و نقل صاحب الكشاف عن الحسين بن الفضل ما يعود إلى هذا المذهب و هو أن عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل و ذكر أن من آيات أشكلت عليه قوله عز من قائل « كل يوم هو شأن » و قد صح « أن القلم جف » بما هو كائن إلى يوم القيمة فقال الحسين : أمّا قوله « كل يوم هو في شأن » فإنها شؤون يبدىها لاشؤون يبتديها (١) ، وهذه المذاهب عندنا باطلة لأنه تعالى يحدث ما يشاء في أي وقت يشاء على وفق الحكمة والمصلحة كما دلّت عليه روايات هذا الباب ودلّ عليه أيضاً ما مرّ من قول أمير المؤمنين عليه السلام « الحمد لله الذي لا يموت ولا يقضي عجايبه لأنه كل يوم في شأن من إحداث بديع لم يكن ، فإنه صريح في أنه تعالى

* ولامشاحة في الاصطلاح وانما فرق الأصوليون بين النسخ والبداء لاختلاف حكمهما وجواز الاول واستحالة الثاني ولا بد عند الفرق بين الاحكام تفريق الاصطلاح حتى لا يشتبه الامر على غير المتدبر . (ش)

(١) قوله « شؤون يبدىها » أي يظهرها في الوجود الخارجى بعد أن كان معلوماً عند الباري لأنه تعالى يبتديها من غير أن يكون له علم بها في الازل وارجاع هذا القول الى مذهب الكمون والبروز غير ظاهر لى وكذلك ارجاعه الى قول النظام و ارجاع قول النظام الى قول هؤلاء ، نعم يشبه كلام النظام قول المتأخرين في الدهر والزمان وقول الحسين ابن الفضل لا يخالف مذهب ساير المؤمنين بالقضاء . (ش)

يحدث في كل وقت ما أراد إحداثه من الأشخاص والأحوال ، و لعلّ الحسين كالسائل فهم أنّ ابتداءها و إحداثها ينافي ما صحّ من جفاف القلم وأنت تعلم أنّه لا منافاة بينهما فإن جفاف القلم دلّ على أنّ كلّ ما هو كائن إلى يوم القيمة فهو مكتوب في اللوح المحفوظ أو في لوح التقدير و معلوم له تعالى شأنه بحيث لا يتغيّر ولا يتبدّل ومن المكتوب والمعلوم له تعالى أنّه يقدر كذا في وقت كذا و يبتدي بإيجاده و إحداثه على وفق الحكمة والمصلحة فالابتداء والإحداث الذي هو البداء المراد هنا أيضاً من المكتوبات فليتأمل.

((الاصل))

١- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجّال عن أبي إسحاق ، عن ثعلبة ، عن زرارة بن أعين ، عن أحدهما عليهما السلام قال : ما عبد الله بشيء مثل البداء » و في رواية ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ما عظم ، الله بمثل البداء .

مركز تحقيق مكتبة نور

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجّال ، عن أبي إسحاق ثعلبة) هو ثعلبة بن ميمون و كنيته أبو إسحاق فما وقع في بعض النسخ عن أبي إسحاق عن ثعلبة فهو سهو من الناسخ (عن زرارة بن أعين ، عن أحدهما عليهما السلام قال : ما عبد الله بشيء مثل البداء) (١) أي مثل القول بالبداء و التصديق بثبوته له تعالى لأنّ فيه إزعاجاً بأنّه تعالى قادر على الحوادث اليومية ، واعترافاً بأنّه مختار يفعل

(١) قوله « مثل البداء » البداء في هذا الحديث ليس بالمعنى المصطلح مثل أن يعدر الله تعالى موت زيد ثم يبطل هذا التقدير و يقضى بحياته ، بل المراد انه تعالى يميت زيدا و يحيى عمراً و يسقم هذا و يشفى ذلك و كل يوم هو في شأن فالتغير بفعله في العالم لا للتغيير في حكمه وإرادته بالنسبة إلى شيء واحد (ش)

بإرادته ما يشاء ويتصرف في ملكه كيف يشاء ولا يبلغ شيء من العبادة هذه المرتبة لأنَّ العبادة إنما هي عبادة وكمال بعد معرفته بما ينبغي له و من أنكر البداء له تعالى فقد نسب العجز إليه وأخرجه عن سلطانه وعبد إلهاً آخر ودان بدين اليهود. قال الفاضل الأمين الأسترآبادي: القول بالبداء ردُّ على اليهود حيث زعموا أنَّه تعالى فرغ من الأمر لأنَّه عالم في الأزل بمقتضيات الأشياء فقدَّر كلَّ شيء على وفق علمه، وملخص الردِّ أنَّه يتجدَّد له تعالى تقديرات وإرادات حادثة كلَّ يوم بحسب المصالح المنظورة له تعالى (و في رواية ابن أبي عمير، عن هشام ابن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ما عظم الله بمثل البداء) أي ما عظم الله تعالى بشيء من أوصاف ومحامد يكون مثل البداء لأنَّ تعظيمه تعالى ووصفه بالبداء الذي هو فعل من أفعاله مستلزم لتعظيمه ووصفه بجميع الصفات الكمالية مثل العلم والقدرة والتدبير والارادة ، والاختيار وأمثالها .

((الاصل))

٢- « عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، و حفص بن البختري و غيرهما ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية : « يمحى الله ما يشاء و يثبت » قال : فقال : وهل يمحى إلا ما كان ثابتاً وهل يثبت إلا ما ، لم يكن » .

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم و حفص ، و ابن البختري و غيرهما ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية) أي في تفسيرها : (يمحى الله ما يشاء) محوه وإعدامه (ويثبت) ما يشاء إثباته وإيجاده (قال فقال) إعادة القول للتأكيد والتقرير : (وهل يمحى إلا ما كان ثابتاً) في اللوح المحفوظ أو في الأعيان (وهل يثبت إلا ما لم يكن) ثابتاً فيهما . يعني أنَّ المحو يتعلق بالموجود

والإثبات يتعلّق بالمعدوم ، وكلّ ذلك لعلمه تعالى بالمصالح العامة والخاصة والشرائط ، فيزيل وجود ما أوجده و يفيض وجود ما أراد إيجاداً لانقضاء مصالح الوجود وشرائط حسنه في الأوّل و تحقّقها للثاني و تلك المصالح و الشرائط ممّا يختلف باختلاف الأوقات والأزمان و دلّالته على البداء (١) بمعنى تجدّد التقدير والمشيئة والإرادة في كلّ وقت بحسب المصالح ظاهرة.

((الاصل))

٣- عليّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، « عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بعث الله نبياً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال : « الإقرار له بالعبودية ، و خلع الأنداد ، وأنّ الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر ، « ما [من خل] يشاء »



((الشرح))

(عليّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بعث الله نبياً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال الإقرار له بالعبودية) أي إقرار النبيّ بأنّه عبد له تعالى يستحقّ العبادة منه و أخذه على أمته الإقرار بذلك (و خلع الأنداد) أي خلع الأمثال والأضداد بالتصديق بوحدا نيته في الذات والصفات و تفرّده باستحقاق العبادة (و أنّ الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر من يشاء) على وفق ما يقتضيه الحكمة والمصلحة و نظام الكلّ لأنّ الحكيم العلّيم إذا علم حسن شيء في وقت و قبحه في وقت آخر يضعه في موضعه . قال الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات بعد نقل هذا الحديث : و نسخ الشرائع والأحكام بشرية نبينا عليه السلام من ذلك و نسخ الكتب بالقرآن من ذلك ،

(١) قوله « ودلالته على البداء » كما أن عدم دلّالته على البداء بالمعنى المصطلح أيضاً ظاهر و يصدق على نسخ حكم بحكم أو شريعة بشرية أنه محو و اثبات أي محو السابق و اثبات اللاحق ، والبداء المصطلح اثبات شيء ثم محو ذلك الشيء بعينه. (ش)

أقول : وهو ردُّ على اليهود المنكرين للنسخ باعتبار أن النسخ بداء و البداء على الله تعالى محالٌ و تحقيق الردُّ أن البداء المحال عليه سبحانه هو ظم. وور الشيء بعد الخفاء عليه . و أمّا البداء بمعنى إثبات كل شيء في وقته بإرادته لمصلحة تقتضيه فهو من أعظم أوصافه و محامده كما عرفت. و في بعض نسخ هذا الكتاب و كتاب الاعتقادات والعيون « ويؤخر ما يشاء » بلفظة « ما » الموصولة وهو الأظهر و الأنسب بما قبله. فان قلت : هذا الحديث ينافي ما يجيء في باب مولد النبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إن عبد المطلب أوّل من قال بالبداء » قلت : لا منافاة بينهما لأن المراد بالأوّل لينة الأوّل و لينة الإضافة بالنسبة إلى غير الأنباء عليه السلام أو المراد أنه أوّل من أطلق هذا اللفظ على غير معناه اللغوي.

((الاصل))

٤- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال ، عن ابن بكير ، عن زرارة ، عن حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل « قضى أجلاً و أجلٌ مسمى عنده » قال : هما أجلان : أجلٌ محضوم و « أجلٌ موقوف » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال ، عن ابن بكير ، عن زرارة عن حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله تعالى : قضى أجلاً) أي أحكمه وأبرمه (وأجلٌ مسمى عنده) «أجل» مبتدأ لتخصيصه بالصفة «عنده» خبره (قال : هما أجلان) أي أجلان للموت أو أجلان متغايران بقرينة المقام و التفسير فلا يرد أن الحمل غير مفيد لأنه بمنزلة أن يقال : الأجلان أجلان و الإثنان إثنان (أجلٌ محضوم) أي مبرم محكم لا يتغير ولا يتبدل لتعلق القضاء بالامضاء به فلا يجري

فيه البدء لما سيجيء من أنه لا بداء بعد القضاء و هو ناظر إلى قوله قضى أجلاً و تفسيره (و أجل موقوف) لم يتعلق القضاء به بعد لتوقف تعلقه (١) به على حصول مصالح و شرايط و أمور خارجة عن ذات الأجل عند حضوره فان حصلت تلك الأمور يتعلق به القضاء فيصير مبرماً وإلا فلا و تعلق العلم الأزلي بحصولها مثلاً عند حضور ذلك الأجل لا يقتضي تقدّم القضاء عليه و هذا ناظر إلى قوله « وأجل مسمى عنده » و

(١) قوله « بعد لتوقف تعلقه به » هذا الحديث أيضاً لا يدل على البدء بالمعنى المصطلح أعنى تغيير المقدرات. والأجل قد يكون محتملاً وقد يكون موقوفاً نظير أن الامر قد يكون مطلقاً وقد يكون مشروطاً ولا يكون شيء واحد ما وراً به مطلقاً و مشروطاً معاً، مثلاً الحج واجب مشروط بالاستطاعة، وليس له وجوب آخر غير مشروط، وكذلك عمر من يصل رحمه و يتصدق طويل بسبب صلة الرحم والصدقة وليس له أجل آخر قريب غير مشروط، و انما يكون البدء اذا كان شيء واحد بعينه أجلان لا أن يكون شيء أجل محضوم و شيء آخر أجل موقوف فان قيل اذا كان شيء أجل موقوف على شرط فلا بد أن يكون له أجل آخر غير موقوف على فرض عدم ذلك الشرط، قلنا لانسلم ذلك بل الاجل المسمى الذي تعلق علم الواجب تعالى بوقوعه هو الاجل الموقوف على الشرط الذي علم تعالى بوجوده و حصوله و ليس غيره أجلاً مقدراً في علمه تعالى، مثلاً أبولهب قضى عليه بأنه سيصلى نهاراً ذات لهب بسبب كفره وليس له قضاء آخر بأنه يدخل الجنة ولا بأنه يدخل النار و لو كفر بسبب كفره حتى يلزم الجبر و غاية ما يمكن أن يتوهم هنا قضية منطقية غير بنية لم تثبت في قضائه تعالى ولم يتعلق بها مشيئته وهو أن زيدا لولم يصل رحمه كان عمره قصيراً لكنه يصل في علم الله فلا يكون عمره قصيراً و ان بيننا على تسمية هذه القضايا قضاء وقدر او مشية و ارادة يكون كل ممتنع بالغير مقضياً مقدراً، مثلاً اليوم مظلم ان لم يطلع الشمس قضاء الهى فيكون طلوعها و اضاءة النهار بداء لانه تغيير القضاء، و بالجملة فلا بد لاثبات البدء من الثماس دليل آخر غير هذا الحديث و لذلك بيان آخر سنشير اليه في موضع البیان ان شاء الله تعالى (ش)

معناه الله أعلم أن الأجل المسمى المعلق، حكمه عنده، إن شاء أمضاه بقدرته واختياره و هذا معنى البدء هنا ، وقال بعض الأصحاب المراد بالأجل المحتوم الأجل لمن مضى فلا بداء فيه لانقضائه وامضائه ولا قدرة على ما مضى و بالاجل الموقوف الأجل لمن يأتي و فيه البدء لتجديده بالقدرة ، فالفرق بين الأجلين في جريان البدء في الثاني، و عدم جريانه في الأول و إلا فكل من الماضي والآتي محتوم بالنسبة إليه تعالى. وفيه أن كرون الآجال الاستقبالية كلها موقوفة محل نظر لجواز أن يكون بعضها ممّا حتمه الله تعالى و قضى به في الأزل فلا يجري فيه البدء ولا يقع فيه المحو.

((الاصل))

٥- « أحمد بن مهران ، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني ، عن علي بن « أسباط ، عن خلف بن حماد ، عن ابن مسكان ، عن مالك الجهنّي قال: سألت « أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى : « أولم ير الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم « يك شيئاً » قال : فقال ، لا مقدراً ولا مكوّناً ، قال : و سألته عن قوله : « هل أتى « على الإنسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » فقال كان مقدراً « غير مذكور ».

((الشرح))

(أحمد بن مهران ، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني ، عن علي بن أسباط ، عن خلف بن حماد ، عن ابن مسكان ، عن مالك الجهنّي) كأنّه مالك بن أعين وقد قيل إنّه كان مخالفاً ولم يكن من هذا الأمر في شيء وقيل في شأنه رواية دالة على مدحه بل على توثيقه إلا أنّه هو راويها (قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى : « أولم ير الإنسان) الهمزة لانكار السلب أو لتقرير الإثبات (أنا خلقناه من قبل) أي قدرناه بالارادة والمشيئة من قبل زمان وجوده أو من قبل أن يكون إنساناً أو

من قبل أن يكون له صورة و مثال في عالم الامكان و هذا أنسب لأن دلالة على
الابداع أظهر (ولم يك شيئاً) حال عن المفعول (قال : فقال : لامقدراً ولا
مكوناً) (١) بل كان معدوماً صرفاً وفيه دلالة على أن المعدوم ليس شيئاً وإنما قدّم
المقدّر على المكون ولم يعكس مع أن العكس أتم فائدة باعتبار أن نفي التقدير مستلزم
لنفي التكوين فليس لنفي التكوين بعده كثير فائدة بخلاف نفي التكوين فإنه لا
يستلزم لنفي التقدير لوجهين أحدهما أن المقصود الأصلي ههنا نفي التقدير ونفي
التكوين مقصود بالعرض والمقصود الأصلي أولى بالتقديم، وثانيهما أن التقدير
مقدّم على التكوين في نفس الأمر فقدّمه في الذكر لرعاية التناسب ثم المراد
بالمكون إما المادة الانسانية مثل النطفة و العلقة و غيرها أو الصورة الانسانية
الحاصلة بعد تكامل الأجزاء و تمام الأعضاء حتى صارت قابلة لفيضان الروح
(قال : و سألته عن قوله : هل أتى على الانسان) الاستفهام للتقرير وقال أبو عبيدة
هل ههنا بمعنى قد (حين من الدهر) أي طائفة من الزمان (لم يكن شيئاً مذكوراً)
حال عن الانسان (فقال كان مقدراً غير مذكور) أشار إلى أن النفي راجع إلى
القيد أي كان مقدراً الوجود ذلك الحين عند كونه نطفة أو علقة غير مذكور بين
أهل الأرض و أهل السماء من الملائكة و غيرهم بالانسانية إذ ما لم تكمل صورته
ولم تتم أعضاؤه و جوارحه ولم يتعلّق به الروح الانسانية لا يسمّى إنساناً، وفي هذين
الحديثين دلالة على تجدد إرادته تعالى و تجدد تقديره و تدبيره في خلق الانسان
و هذا هو المراد بالبدء في حقّه تعالى.

(١) قوله « لا مقدراً ولا مكوناً » ليس المراد من المقدّر ما تعلّق علم الله تعالى بوجوده
و قدره إذ علمه متعلّق بكل شيء من الازل فكيف لا يكون شيء مقدراً فلا بد ان يكون المراد
بالتقدير بعض مراحل الاستعداد قبل الوجود بأن يكون الشيء بعد حصول جميع الاسباب
مكوناً و بعد حصول بعضها مقدراً، مثلاً الانسان عند انعقاد النطفة يكون مقدراً و عند تمام
خلقة الجنين مكوناً . (ش)

((الاصل))

٦- « محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربعي »
 « ابن عبد الله، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : العلم علمان »
 « فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله »
 « فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته و لا رسله »
 « و علم عده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء ».

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن ربعي بن
 عبد الله ، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : العلم علمان فعلم
 عند الله مخزون) لا يعلمه إلا هو كما فسره بقوله (لم يطلع عليه أحداً من خلقه)
 و هو العلم بسر القضاء والقدر ونحوه وقيل المراد بالعلم المخزون العلم المكتوب
 المقرر في اللوح المحفوظ . أقول : فيه نظر لأن كل ما في اللوح المحفوظ من
 العلوم لا يجب أن يكون مختصاً به سبحانه لا يطلع عليه أحد من خلقه بل لنا أن
 نقول : كل ما فيه فهو حاصل لبعض خلقه فإن اللوح المحفوظ إما الملك كما هو
 مذهب الصدوق (رضي الله عنه) وقد صرح به في كتاب الاعتقادات أو الروح المقدس
 لأمر المؤمنين عليه السلام كما قال في خطبة البيان أنا اللوح المحفوظ (و علم علمه
 ملائكته و رسله) تعليماً لا يحتمل متعلقه نقيضه و ذلك بأن لا يكون معلقاً بشرط
 (فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون) على وفق ما علمهم من غير تغيير و تبدل
 (لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله) (١) لا يكذب إماماً من الكذب أو من التكذيب

(١) قوله « فما علمه ملائكته و رسله » أقول هذا الحديث رد على ما توهمه الفخر -

الرازي و نقلنا عن المحصل من علة ذهاب الشيعة الى القول بالبداء و يؤيد مضمون
 الحديث بقاعدة اللطف الذي يقول به الشيعة و ان كل شيء يقرب العبد الى الطاعة ويبعده *

أي لا يكذب نفسه في إخباره للملائكة بوقوع متعلّقه ولا يكذب ملائكته في إخبارهم للرسل ولا يكذب رسله في إخبارهم للخلق لأنّ الكذب نقص وقبيح وجب تنزّهه تعالى و تنزّه سفرته عنهما ، فإن قلت : هذا ينافي مارواه الصدوق في كتاب العيون باسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام لاثبات البداء قال عليه السلام لقد أخبرني أبي عن آبائه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلاناً الملك أنّي متوفّيه إلى كذا وكذا فأنا ذلك النبي فأخبره فدعى الله الملك وهو على سريرته حتى سقط من السرير ، وقال : ياربّ أجّلني حتّى يشبّ طفلي وأقضي أمري فأوحى الله تعالى إلى ذلك النبي أن انت فلاناً الملك فأعلمه أنّي قد أنسيت أجله وزدت في عمره خمسة عشر سنة فقال ذلك النبي : يا ربّ إنّك لتعلم أنّي لم أكذب قطّ فأوحى الله تعالى إنّما أنت عبدٌ مأمور وأبلغه ذلك والله لا يسئل عما يفعل قلت : المراد بالتعليم التعليم المقرون بما يفيد القطع بوقوع متعلّقه فإنّه لا بدّ من وقوعه لما مرّ ، وأمّا التعليم المجرّد عن ذلك فيجوز أن لا يقع متعلّقه لجواز أن يكون وقوع متعلّقه مقيّداً بشرط في علم الله تعالى كما في حديث وفاة الملك فإنّه كان مقيّداً في علم الله تعالى بترك الدعاء والتضرّع فلمّا وجدالم يقع الوفاة لا تنفاه الشرط وإخبار النبي ذلك الملك من الله بأنّه متوفّيه ، لم يدلّ كذباً في نفس الأمر فإنّ قوله « متوفّيه من كلامه تعالى وهو مقيّد في علمه بما ذكر و عدم علم النبي بذلك القيد لا ينافي ذلك الكلام المقيّد في نفس الأمر ولا يكون الإخبار به كذباً (١) و إنّما يكون كذباً لو لم يؤمر بالإخبار

عن المعصية فهو واجب عليه تعالى وإنّ الأغراء بالجهل قبيح ولا ريب أنّ النبي والامام إذا أخبرا عن الله تعالى ولم يقع المخبر على ما أخبر به كان ذلك مزلة عظيمة توجب عدم الاعتماد بأقوال الانبياء و يخالف اللطف و يوجب نقض غرض الواجب تعالى و حينئذ فما ورد من تغيير ما أخبر به الأئمة عليهم السلام والانبياء فهو مردود لمخالفته العقل و الاخبار الكثيرة و منها حديث امامة اسماعيل والبداء فيه. (ش)

(١) قوله « ولا يكون الإخبار به كذباً » إذا أخبر مقيّداً لم يتحقّق المحذورات التي*

فأخبره. و بمثل هذا التوجيه يندفع أيضاً ما يتوجه على ظاهر ما رواه المصنف في باب «أن الصدقة تدفع البلاء» بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مر يهودي بالنبي صلى الله عليه وآله فقال: السام عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله عليك فقال أصحابه إنما سلم عليك بالموت فقال: الموت عليك، قال النبي صلى الله عليه وآله وكذلك رددت، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: إن هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله، قال: فذهب اليهودي فاحتطب حطباً كثيراً فاحتلمه ثم لم يلبث أن انصرف فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: ضعه فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود فقال: يا يهودي أي شيء عملت اليوم؟ فقال: ما عملت عملاً إلا حطبي هذا احتملته فجئت به، و كان معي كعكتان فأكلت واحدة و تصدقت بواحدة على مسكين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: بهادفع الله عنك وقال: إن الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان» تقرير الدافع أن قوله صلى الله عليه وآله: إن هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله من كلامه تعالى أو جاء إليه وأمره بتبليغه لقوله تعالى «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى» و هذا الكلام في علم الله كان مقيداً بالشرط و هو عدم التصديق و هو مع هذا القيد صادق كصدق الشرطية والمخبر به من الله أيضاً صادق لأنه مأمور بتبليغه وعدم وقوع متعلقه لانتفاء الشرط لا ينافي صدقه نعم فيه دلالة على أن الأنبياء عليهم السلام لا يعلمون جميع أسرار القدر، ولا يبعد أن يكون الغرض من أمرهم بتبليغ أمثال ذلك (٢) أن يظهر للخلق أن الله تعالى علوماً لا يعلمها إلا هو، والله أعلم (و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء) باختياره و إرادته إن كان لكل واحد من التقديم والتأخير والإثبات مصلحة تقتضيه و هذا هو المراد بالبداء هنا. توضيح ذلك أن الله سبحانه عالم في الأزل بالأشياء و منافعها و مصالحها فإذا كان

مذكرنا من زلة الناس ورفع اعتمادهم بقول الحجج وإن قيل لم ينقل كون أخبارهم مقيدة، قلنا لهم اعتمادوا على قرينة للتقيد أو أخبروا مقيداً ولم ينقل إلينا مثلاً قال النبي للملك اني متوفيه الى وقت كذا ان لم يحدث حدث، أو كان معلوماً للملك ان أخباره مقيدة بعدم الدعاء. (ش)
(٢) لعله أخبر مقيداً ولم ينقل ولعل كلام الشارح يخالف نفس الحديث الذي هو في شرحه (ش)

لشيء مصلحة في وقت من وجه وفي وقت من وجه آخر إن شاء قدمه وإن شاء أخره (١) وكذا إذا كان لشيء مصلحة في وقت دون وقت آخر بيّنه في ذلك الوقت بإرادته وعلمه في الأزل بإثباته في ذلك الوقت وتقديمه وتأخيريه على حسب الاختيار، والارادة الحادثة لا ينافي الاختيار والقدرة بل يوجب تغيير علمه أصلاً وإنما يوجب تغييره لو علم أنه يؤخره ولا يشبهه مثلاً فقدّمه وأثبتته. لا يقال لو كان البداء عبارة عن الإيجاد بالاختيار والإرادة كان في القسم الأول أيضاً بداء لضرورة أن ما وقع فيه التعليم أيضاً يوجد بالاختيار والإرادة ، لأننا نقول المعبر في البداء أن يوجد بالاختيار والارادة الحادثة عند وقت الإيجاد (٢) وإن

(١) قوله وإن شاء قدمه وإن شاء أخره، لكن علمه من الأزل تعلق بأحدهما المعين من غير تردد بحيث لا يتصور فيه تغيير أصلاً وحاصل تفسير الشارح أن هذا الكلام دفع لوهم من يزعم أنه تعالى فاعل موجب ويقول أنه تعالى يفعل ما يشاء مثلاً يخلق زيداً في زمان مقدم و عمراً في زمان مؤخر كما يصنع شيئاً صغيراً و شيئاً كبيراً و شيئاً في هذا المكان و شيئاً في ذلك المكان على حسب ما يراه من المصالح وهذا تأويل للبداء على الوجه الأول الذي ذكره سابقاً (ش) .

(٢) قوله عند وقت الإيجاد الارادة من الله تعالى أن كان علمه بالمصلحة فهو قديم وإن كان نفس فعله فلا يتصور كون الارادة في بعض الأمور سابقة على الفعل وفي بعضها حاصلة عنده والحق أنه تعالى كان عالماً من الأزل بما يفعل في كل زمان وتعلق مشيئته به ولا تغير في مشيئته ولا يؤخر ما أراد تقديمه من الأزل ولا يقدم ما أراد تأخيريه من الأزل ولا يخفى أن كلام الشارح في معنى انكار البداء وتأويله بشيء لا يستلزم منه المحال و حدوث المصلحة في زمان الإيجاد لا ينافي كون علمه تعالى بالمصلحة قديماً وأما على تأويل صدر المتألهين أن التقديم والتأخير ليس فيما تعلق علم الله تعالى والمقول القادسة به بل في علم النفوس الغير العاملة بتفاصيل ماسياتي من الأزل فيحكمون بشيء على ظاهر الامر والعادة وربما يتفق شيء يخرج عن مجرى العادة ولا يعلم به تلك النفوس وينسب التغير الحاصل في علم تلك النفوس الى الله تعالى و يسمى بالبداء كما ينسب حزن الاولياء الى الله تعالى في قوله **فلما***

لا يكون للخلق علم بصدوره عنه قبل صدوره عنه كما أشرنا إليه سابقاً ولا يتحقق شيء من ذينك الأمرين في القسم الا وُلّ أمّا الثاني فظاهر و أمّا الأول فلا رادة الايجاد في الأزل أو عند التعليم والله أعلم هذا وقال الفاضل الأسترآبادي في حلّ هذا الكلام و علم عنده مخزون أي مقدّر في اللوح المحفوظ أوّلاً على وجه ثمّ يغيّر ذلك إلى وجه آخر لمصلحة حادثة وهذا هو البداء في حقّه تعالى. وقال الفاضل الشوشتري في حله: ولعله إنّما يستقيم البداء فيه و يرتفع العبث ولا يتطرّق شبهة التغيّر في علمه إذا قلنا باثبات مخزونه في موضع و اطلع عليه أحد و لم يجر له إظهاره و أنّه اطلع بعض الناس عليه كما سيجيء ما يفهم منه ذلك انتهى فليتامل.

((الاصل))

٧- و بهذا الاسناد، عن حمّاد، عن رباعي، عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويؤخر منها ما يشاء.

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن حمّاد ، عن رباعي ، عن الفضيل قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : من الأمور أمور موقوفة عند الله) الأمور قسمان القسم الأول الأمور محتومة (١) حتمها الله تعالى قبل أو اواز وجودها و هو يوجد في أوقاتها لا محالة ولا

* آسفونا نتمناه على ما مر فيستقيم الكلام من غير حاجة الى تكلف والتزام محال ولا خروج عن ظاهر الحديث و سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى. واما كلام الفاضل الأسترآبادي والتسرى فغير ظاهر لنا ولم نعرف مقصودهما . (ش)

(١) قوله «الأمور قسمان الأول أمور محتومة» ان كان مراد الشارح تقسيم الأمور بالنسبة الى علم الباري تعالى و ارادته فانا لانسلم التقسيم بل الأمور قسم واحد وهو المحتوم فانه تعالى يعلم ما يقع ولا يتردد في شيء فكل شيء موقوف على شرط يعلم أن شرطه يحصل اولاً*

يمحوها و من هذا القبيل ما مرّ من أنّ ما علمه ملائكتّه و رسله فأنّه سيكون و ما رواه الصدوق عن أبي الحسن الرضا عليه السلام حين قال له سليمان المروزي ألا تخبرني عن إنّنا أنزلناه في ليلة القدر في أي شيء أنزلت قال: يا سليمان ليلة القدر يقدر الله تعالى فيها ما يكون من السنة إلى السنة من حياة أو موت أو خير أو شرّ أو رزق فما قدره الله في تلك الليلة فهو من المحتوم. والقسم الثاني أمور غير محتومة حتمها موقوف على مشيئة وإرادة حادثة في أوقاتها (يقدر منها ما يشاء و يؤخر منها ما يشاء) فعلم من ذلك تجدد إرادته تعالى في القسم الثاني وهو معنى البداء. وقيل: المراد بالأمور المحتومة الأمور الماضية و بالأمور الموقوفة الأمور الآتية ولا بداء في الأولى إذا الماضي لا قدرة عليه بخلاف الآتية. وفيه أنّ الأمور الآتية قد يكون محتومة (١) كما ذكرنا سابقاً ودلّ عليه أيضاً حديث مولانا الرضا عليه السلام.

((الاصل))

٨- « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن جعفر بن عثمان ، عن سماعة ، عن أبي بصير ، و وهيب بن حفص ، عن أبي بصير ، « عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله علمين علم مكنون محزون ، لا يعلمه إلا هو ، « من ذلك يكون البداء. وعلم علمه ملائكتّه و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه »

* يحصل فإن علم أنه يحصل الشرط يعلم أنه يحصل المشروط به أيضاً، وإن علم أنه لا يحصل الشرط علم أنه لا يحصل المشروط وليس له تعالى تجدد علم بعد الجهل ولا تجدد عزم بعد التردد فليس التغير في علمه تعالى وإرادته بل إن كان شيء من ذلك ففي علم بعض النفوس الذين ليس لهم إحاطة بجميع الشروط و الأسباب و ما يمكن أن يقع من الموانع والجوائح ولا مناص عن تأويل صدر المتألهين في توجيه هذه العبارة. (ش)

(١) قوله وقد يكون محتومة ، قد تدل على جزئية الحكم و الحق أن القضية كلية و إن الأمور تكون مطلقاً محتومة في علم البارئ تعالى و إنما يكون التردد عند النفوس

الناقصة. (ش)

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن جعفر بن عثمان ، عن سماعة ، عن أبي بصير ؛ ووهيب بن حفص ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء) (١) أي إيجاد فعل بالتقدير والتدبير والارادة الحادثة لحكم ومصالح لا يعلمها إلا هو (و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه) بتعليم نبوي و

(١) قوله « من ذلك يكون البداء » سبق هذا المعنى في حديث الفضيل بن يسار عن الباقر (ع) وفي معناه روايات آخر مروية في البحار وغيره و هو حديث مستفيض مؤيد بالعقل على ما سبق و به يضعف صحة ما روي في بعض الاخبار من أن بعض الانبياء أو الائمة عليهم السلام اخبروا بشيء على البت فلم يقع كما أخبروا للبداء لانه يرتفع الاعتماد عن اخبار الحجج عليهم السلام كما مضى لكن الائمة المجلسي (رحمه الله) وقبله صدر المتألهين (قدم) التزاما بصحة ذلك و أن الائمة عليهم السلام ربما لم يطلعوا الا على لوح المحو و الاثبات و أخبروا بشيء لم يقع على ما أخبروا . قال صدر المتألهين ان القوى المنطبعة الفلكية لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب تقتضى ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدقه الذي سيأتي به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على أسباب التصديق بعد ثم علمت به و كان موته بتلك الاسباب مشروطاً بأن لا يتصدق فتحكم أولاً بالموت وثانياً بالبرء و اذا كانت الاسباب لوقوع أمر ولا وقوعه متكافئة و لم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد لعدم مجيء أو ان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها التردد في وقوع ذلك الامر الى أن قال- فاذا اتصلت بتلك القوى نفس النبي أو الامام (ع) و قرأ فيها بعض تلك الامور فله أن يخبر بما رآه بين قلبه أو شاهده بنور بصيرته او سمع بأذن قلبه. انتهى ما اردنا نقله. ولعل مراده أن الحجة يخبر بما رآه و سمعه لاعلى سبيل البت و القطع بل على الاحتمال والترديد ثم نقول اطلاع بعض النفوس والقوى على الغائبات أمر ممكن صحيح سواء قلنا بالفلك والنفوس المنطبعة الفلكية أولاً اذ لا ريب في وجود موجودات مجردة غيبية *

* لهم علم بما سيأتى كما يظهر لنا فى الرؤيا الصادقة ونسميها ملائكة وان سماء نفوساً فلكية ولا يبعد عدم علم بعضهم بجميع الشرائط كما ذكره (قدس سره) وأما اطلاع الائمة عليهم السلام واتصال نفوسهم بتلك النفوس فهو ممكن أيضاً لكن لا يشتبه عليهم الامر بأن يظنوه محتوماً ويخبروا به على البت. وقال العلامة المجلسى فى البحار : يظهر من بعض الاخبار أن البداء لا يقع فيما يصل علمه الى الانبياء والائمة عليهم السلام و يظهر من كثير منها وقوع البداء فيما يصل اليهم أيضاً و يمكن الجمع بوجود ثم ذكر الوجوه منها أن المراد بالاوله الوحي و يكون ما يخبرون به من جهة الالهام و اطلاع نفوسهم على الصحف السماوية يعنى يكون ما يخبرون به و يقع فيه البداء مما الهوا به لامن الله من اللوح المحفوظ بل باطلاع نفوسهم على الصحف السماوية ، فيكون اخبارهم بها من قبل أنفسهم لاعلى وجه التبليغ وأما ماأمروا بتبليغه فلا يقع فيه البداء والصحف السماوية التى ذكرها هى القوى المنطبعة الفلكية التى ذكرها صدر المتألهين ويبقى هنا سؤال الفرق بين الوحي والالهام و جواز الخطاء و التنبير فى الالهام دون الوحي فان كان اخبارهم بخلاف الواقع قادحاً فى عصمتهم فلا فرق بينهما ، ثم نقول هل الائمة عليهم السلام يميزون بين ما ألهموا وبين ما أوحى اليهم مما لا يتغير أولاً وبعد التميز هل يعلمون أن ما اطلعوا عليه فى الصحف السماوية ربما لا يكون موافقاً للواقع أولاً و ان علموا هل يخبرون بما رأوا على سبيل البت أو لا يخبرون الاعلى وجه الاحتمال ولا بد للعلامة المجلسى (رحمه الله) أن يجيب بأنهم يميزون ولا يخبرون فى ما رأوا الاعلى وجه الاحتمال فيرجع جوابه الى الوجه الرابع الذى نقله عن الشيخ الطوسى (رحمه الله) وهو ان الحجج عليهم السلام لم يخبروا قط بشئ يقع فيه البداء على البت وهو الكلام القاطع لمادة الاشكال وان توهم متوهم أن نبياً أو وصياً ألقى فى روعه شئ ولم يميز بين كونه محتوماً وغير محتوم تطرق نفوذ بالله الى جميع احكام الشرايع والمبدء و المعاد احتمال الخطاء برفع العصمة، ثم قال العلامة المجلسى: الثالث ان تكون الاوله يعنى عدم البداء محمولة على الغالب فلا ينافى ما وقع على سبيل النادرة وهو ضيف جداً اذ تطرق الخطاء الى الوحي والالهام ولومرة واحدة يرفع الاعتماد عن قول الانبياء ولا يجوز الفلو فى تصحيح الروايات بحيث يلزم منه ابطال أصل الشريعة. وقلنا فى حاشية الوافى (الصفحة ١٧٨ من المجلد الثانى): اعتقادنا أن *

إلهام إلهي" و هكذا ينبغي أن يكون أوصياء الأنبياء و خلفاؤهم في أرض الله تعالى و عباده ولا بداء فيه لما عرفت.

((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن بن محبوب ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدوله . »

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن بن محبوب ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بدا لله في شيء) أي ما نشأ منه سبحانه حكم و إرادة في شيء بالمحو والاثبات على حسب المصالح (إلا كان) ذلك الشيء و محوه و إثباته و مصالحهما (في علمه قبل أن يبدو له) فهو سبحانه كان في الأزل عالماً بأنه يمحو ذلك الشيء الثابت في وقت معين لمصلحة معينة عند انقطاع ذلك الوقت وانقضاء تلك المصلحة و يثبت هذا الشيء في وقته عند تجدد مصالحه ، ومن زعم خلاف ذلك و اعتقد بأنه بداله في شيء اليوم مثلاً ولم يعلم به قبله فهو كافر بالله العظيم و نحن منه براء .

((الاصل))

١٠- « عنه ، عن أحمد ، عن الحسن بن علي بن فضال ، عن داود بن فرقد ، عن عمرو بن عثمان الجهني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله لم يبدله من جهل . »

* الحجج عليهم السلام منصومون يحفظهم الله عن الاتصال بالنفوس الجاهلة وعن أن ينلطوا فيما يوحى إليهم ولا يمكن أن يظنوا ما ليس حقاً من جانب الله وحيّاً مطابقاً للواقع . (ش)

((الشرح))

(عنه ، عن أحمد ، عن الحسن بن علي بن فضال ، عن داود بن فرق ، عن عمرو بن عثمان الجهني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله لم يبد له من جهل) أي لم ينشأ منه حكم بمحو الثابت من أجل الجهل برعاية جهات حسنة و مصالحه و اعتبار ما ينبغي له ، ثم علم اشتماله على الخلل والمفاسد فمحاء كما هو شأن الناقصين في العلم وكذا لم ينشأ منه حكم بإيجاد المعدوم في الوقت المعلوم لاقبله من أجل الجهل به قبله لتعالیه عن الجهل بل كل ذلك لأجل مصالح و شرايط لا يعلمها إلا هو و في هذين الحديثين إشارة إلى أن بداءه تعالى ليس بداء ندامة و بداء جهل .



((الاصل))

١١ - «علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن منصور بن حازم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمر؟ قال : لا ، فمن قال هذا فأخزاه الله ، قلت : أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة أليس ، وفي علم الله ؟ قال : بلى قبل أن يخلق الخلق .»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن منصور بن حازم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمر؟ قال : لا) لاستحالة الجهل عليه و تجدد العلم له (من قال هذا فأخزاه الله) أي أذلّه و أهانه و أوقعه في بليّة و عذاب (قلت : أرأيت) أي أخبرني (ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيمة) بل و ما هو كائن في يوم القيمة أيضاً (أليس في علم الله؟) لعلّ الفرض من هذا السؤال بعد الجواب عن السؤال المذكور

هو استعلام حال علمه تعالى بجميع الكائنات في جميع الأوقات من حيث الثبوت و الاستمرار و عدم التغير (قال : بلى) هو في علم الله أزلاً (قبل أن يخلق الخلق) هذا عقيدة جميع أهل الإسلام إلا من لا يعتد به من أهل البدع كما مر آتفاً و فيه دلالة على ثبوت البداء له تعالى و على أن بداءه ليس من جهل.

((الاصل))

١٢- « عليٌّ ، عن محمد ، عن يونس ، عن مالك الجهنبي ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه »

((الشرح))

(عليٌّ ، عن محمد ، عن يونس ، عن مالك الجهنبي قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه) لأن السعي في الشيء على قدر عظمته و زيادة أجره و في هذا الإيهام دلالة على عظمة الأجر في هذا القول كيف لا ؟ وفيه اعتراف بتقديره تعالى و تدبيره و قدرته على إيجاد الحوادث و اختياره في إفاضة الوجود على ما تقتضيه الحكمة و المصالح و اقتداره على ما أراد عدمه و إبقاء ما أراد بقاءه ، وفيه أيضاً خروج عن قول اليهود القائلين بأنه تعالى قد فرغ من الأمر فراغاً لا يريد ، ولا يقدر ولا يدبر بعده شيئاً (١) وعن قول

(١) قوله « ولا يدبر بعده شيئاً » ان العلامة المجلسي (ره) بعد مذكر التوجيهات

التي نقلها عن سائر العلماء - قدس الله أسرارهم - و زينها جميعاً قال : ولنذكر ما ظهر لنا من الايات والاخبار بحيث تدل عليه النصوص الصريحة ولا يأتى عنه العقول الصحيحة فنقول و بالله التوفيق : انهم انما بالغوا في البداء رداً على اليهود الذين يقولون ان الله قد فرغ من الامر و على النظام و بعض المعتزلة الذين يقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن و نباتاً و حيواناً و انساناً و لم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده والتقدم انما يقع في ظهورها لا في حدوثها و وجودها ، و انما أخذوا هذه المقالة

الحكماء القائلين بأنه واحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وينسبون ما زاد إلى العقل. وعن قول بعض المعتزلة القائلين بأنه خلق الأشياء كلها دفعة واحدة ثم يظهر وجوداتها متعاقبة بحسب تعاقب الأزمنة. وعن قول الدهرية القائلين بأن الجالب للحوادث هو الدهر. وعن قول الملاحدة القائلين بأن المؤثر هو الطبايع.

((الاصل))

١٣- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، «عن محمد بن عمرو الكوفي أخى يحيى، عن مرزم بن حكيم قال: سمعت أبا - «عبدالله عليه السلام يقول: ما تنبأ نبي قط حتى يقر الله بخمس خصال: بالبداء و

*من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وعلى بعض الفلاسفة القائلين بالعقول والنفوس الفلكية و بأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة الا في العقل الاول فهم يعزلونه تعالى عن ملكه و ينسبون الحوادث الى هؤلاء فنفوا «ع» ذلك و أثبتوا أنه تعالى كل يوم في شأن من اعدام شيء واحداث آخر و امانة شخص و احياء آخر الى غير ذلك انتهى كلامه . وهذا الذى ظهر له من الايات والاخبار ليس شيئاً غير ما ذكره الشارح هنا و فى تفسير عنوان الباب الا أن الشارح قال هنا عن قول الحكماء القائلين بأن الواحد آء و قال العلامة المجلسى (ره) على بعض الفلاسفة القائلين فزاد كلمة بعض لانه اعتقد أن جميع الفلاسفة لا يقولون بتفويض الله تعالى أمر الخلق الى العقول بل العقل عندهم سبب و واسطة كسائر العلل الطبيعية و بالجملة فما اختاراه عين قول الصدوق رحمه الله و انه رد لقول اليهود (و قد أورد - رحمه الله - كلام الصدوق فى الصفحة ١٣٦ من المجلد الثانى من بحار الانوار فراجع) وقال انه بمعزل عن البداء و بينهما كما بين الارض و السماء ألا ترى الى قوله اعدام شيء و احداث آخر و امانة شخص و احياء آخر فان ذلك ليس بداء و البداء هو العزم بامانة شخص بعينه ثم تغيير العزم و احياء ذلك الشخص بعينه هذا هو الاصطلاح و اما البداء فى كلام الائمة على تأويل الصدوق فشيء مخالف للبداء المصطلح ولاضير فيه اذ كثيراً ما اتفق اختلاف الاصطلاحين . و مع ذلك فالبداء مصرح به فى التوراة التى بايدى اليهود الان (ش)

« المشيئة والسجود والعبودية والطاعة » .

((الشرح))

١ (عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن محمد بن عمرو الكوفي أخي يحيى، عن مرازم بن حكيم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما تنبأ نبي (أي ما صار النبي نبياً ولم ينل شرف النبوة) (قط حتى يقر الله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبودية والطاعة) رد بالبداء على من أخرجه عن سلطانه في ملكه وبالمشيئة وهي الإرادة على من قال: إنه موجب، وبالسجود وهو وضع أشرف الأجزاء على التراب للتذلل له على من أنكر استحقاقه للسجود وحده أو بالكلية لا نكار أصل وجوده ، وبالعبودية على من قال: عزير ابن الله وعيسى ابن الله، كما رد عليه جل شأنه بقوله «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله»، وبالطاعة على من قال من المتصوفة إن الطاعة مرفوعة عمّن بلغ غاية الكمال لأنها من المعالجات التي تحتاج إليها النفس لبرئها من الأمراض فإذا برئت لا تحتاج إليها، وعلى من أنكر من المبتدعة التكليف مطلقاً لأنه مشقة علينا ولا يتقعه تعالى مع أنه يقدر أن يعطينا بدون الطاعة ما يعطينا معها وهذا مزخرف من القول ، ثم هذا الحديث لا ينافي ما سبق في حديث محمد بن مسلم من أن المأخوذ عليهم ثلاث خصال إذ لا دلالة فيما سبق على الحصر إلا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة كما بيناه في أصول الفقه علي أنه يمكن إدراج الطاعة والسجود في العبودية أولاً وإدراج البداء والمشيئة في قوله «يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء» وإدراج خلع الأنداد في العبودية أخيراً فكل ما هو مذكور في الأول مذكور في الآخر وبالعكس.

((الأصل))

١٤ - « و بهذا الاسناد عن أحمد بن محمد بن، عن جعفر بن محمد، عن يونس، عن »

« عن جهم بن أبي جهمه ، عمن حدثه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن الله عز وجل أخبر محمدًا ﷺ بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون إلى انقضاء الدنيا »
« وأخبره بالمحتوم من ذلك و استثنى عليه فيما سواه . »

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن أحمد بن محمد ، عن جعفر بن محمد ، عن يونس ، عن جهم بن أبي جهمه) جهم بالجيم المفتوحة والميم بعد الهاء الساكنة ، وأبي جهمه كذلك مع الهاء بعد الميم و في بعض النسخ بدون الهاء و قيل جهيم بن أبي جهم بالتصغير في الأول (عمن حدثه عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن الله أخبر محمدًا ﷺ بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون إلى انقضاء الدنيا) من الأمور الكلية والجزئية و الحوادث اليومية (و أخبره بالمحتوم من ذلك) أي مما يكون إلى انقضاء الدنيا والمراد بالمحتوم ما يكون محكماً واجب الوقوع (واستثنى عليه فيما سواه) (١)

(١) قوله « و استثنى عليه فيما سواه » صريح في التأويل الذي نقل عن الشيخ الطوسي في كتاب النبية و حاصله أن كل شيء يتوهم وقوع البداء فيه ليس مما قضى به الله تعالى على البت ولا أخبر أنبياءه و رسله كذلك بل أخبرهم على الاحتمال و امكان وقوع الخلاف و باءطلاق فقهائنا أخبرهم بالافتضاء لا العلية التامة و عليها فلا بداء بالمعنى المتبادر المصطلح عليه واعتقادي أن كلام الشيخ هو الحاسم لمادة عويصة البداء و توجيه لجميع ما ورد في أحاديثنا من هذه الكلمة ولا يستثنى عنه القائل بساير التأويلات مما ذكره في بحار الانوار وغيره ، منها تأويل الصدوق (ره) وهو أن البداء ليس تغيير حكم و قضاء راجع الى شخص بعينه بل اثبات حكم بعد زوال حكم آخر وهو النسخ أو ايجاد شيء بعد انقضاء شيء آخر كاحياء زيد بعد اماتة عمرو ، كما مرتفصيله ، و منها تأويل السيد المحقق الداماد «وقده» و هو أن البداء تغيير حال شخص بعينه في التكوين مثل اماتة زيد بعد مضي أجله و شفائه بعد انقضاء مدة مرضه و اغناؤه بعد اقتضاء المصلحة فقره نظير النسخ فانه تغيير الحكم الشرعي بعد انقضاء مدته و اعترض المجلس عليه الرحمة على مثله بأن هذا ليس معنى البداء . أقول . لان المصطلح منه هو تغيير قضاء بالنسبة الى شخص واحد في زمن *

بأن قال : إنه سيقع إن قضيت أو إن أردت أو إن أوجدت على تقدير الحكمة و المصلحة، والبداء إنما يكون في هذا القسم لافيما يكون حتماً ولافيما كان لأنه وقع فلا يصح أن لا يقع ، وقيل ههنا أيضاً المراد بالمحتوم ما كان ، وبغيره - وهو ما استثنى عليه - ما يكون - فإن كل ما يكون يجري فيه البداء ولا يجري البداء في شيء مما كان إذ لا بداء بعد القضاء. وفيه ما مر من أن بعض ما يكون لا يجري فيه البداء أيضاً كما يرشد إليه بعض الروايات .

((الاصل))

١٥ - « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الرئيان بن الصلت قال : سمعت « الرضا عليه السلام » يقول : ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر و أن يقر « الله بالبداء » .

* واحد. ومنها تأويل صدر المتألهين (قده) نقله المجلسي (ره) بعنوان بعض الافاضل وقد مر ولا حاجة الى نقل عبارته هنا. ومنها ما نقله عن بعض المحققين و مراده الميرزا رفيعاً النائيني - قدس سره - قال : تحقيق القول في البداء أن الامور كلها عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وناسخها ومنسوخها ومفرداتها ومركباتها وأخباراتها وانشاءاتها بحيث لا يشذ عنها شيء منقشة في لوح والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد يكون الامر العام المطلق او المنسوخ حسب ما تقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت و يتأخر المبين الى وقت تقتضي الحكمة فيضانه فيه وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يبرعنها بكتاب المحو والاثبات والبداء عبارة عن هذا التغيير في ذلك الكتاب انتهى ولا يفهم منه شيء غير ما قاله صدر المتألهين من نسبة التغيير الى علم بعض النفوس العلوية أو النفوس الفلكية و الظاهر من المجلسي (رحمه الله) أنه غير تأويل الصدر و لعل نظره الى ان لفظه غير لفظ الصدر لأن معناه غير معناه. ومنها ما نقله عن السيد المرتضى (قده) في جواب مسائل أهل الري أن البداء في اصطلاح الاثمة هو النسخ لاغير ولا يخفى أن جميع هذه الوجوه لا تستغنى عن كلام الشيخ الطوسي (ره) ان صح ما روى في الموارد الخاصة التي صرح فيها بالتغير. (ش)

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الرئيان بن الصلت قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر) تحريم الخمر كان ثابتاً في جميع الأزمان وفي جميع الملل ومارواه العامة من أن شربها كان حلالاً في شرعنا أولاً ثم حرم فالظاهر أنه افتراء (و أن يقر الله بالبداء) لأنه من أصول الإيمان بالله القادر المختار (١).

(١) ولأنه من أصول الإيمان بالله القادر المختار ، و ذهب بعض علمائنا الى أن الإيمان بالبداء يقتضى توجه العباد الى الله تعالى بالدعاء و طلب التوفيق و المنفرة لانهم اذا اعتقدوا أن القضاء لا يتغير وأيسوا من الدعاء والاجابة لم يعبدوا الله تعالى ولم يطلبوا منه شيئاً و طريقة الانبياء دعوة الناس الى الطلب من الله تعالى كما هو معلوم و ذكرنا ما عندنا فى ذلك فى حواشى الوافى وقال العلامة المجلسى (رحمه الله) ثم اعلم أن الايات والاخبار تدل على أن الله تعالى خلق لوحين أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات أحدهما اللوح المحفوظ الذى لا يتغير فيه أصلاً و هو مطابق لعلمه تعالى والاخر لوح المحو والاثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة لا تخفى على اولى الالباب مثلاً يكتب فيه أن عمر زيد خمسون سنة و معناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا اذا لم يفعل ما يقتضى طوله او قصره فـ اذا وصل الرحم مثلاً يمضى الخمسون و يكتب مكانه ستون و اذا قطعها يكتب مكانه اربعون و فى اللوح المحفوظ أنه يصل وعمره ستون انتهى اقول: ولوح المحو والاثبات هو الذى عبر عنه فى موضع اخر بالصحف السماوية كما مر و مرجعه الى تأويل صدر المتألهين و أن البداء ليس فى علم الله ولا فى اللوح المحفوظ بل فى بعض مخلوقاته و سماء لوح المحو والاثبات كما سماء الصدر القوى المنطبقة الفلكية واللوح والقلم على ما ذكره الصدوق فى اعتقاداته ملكان من ملائكة الله فتأويل المجلسى - رحمه الله - يرجع الى تأويلين أحدهما ما مر وهو عين تأويل الصدوق عليه الرحمة فى كتاب التوحيد وهو فى معنى انكار البداء والتغير بشأكما سبق ، والثانى ما نقلناه هنا و هو عين تأويل صدر المتألهين (قده) و مرجعه الى الاقرار بالبداء والتغير لكن لا بالنسبة الى علم الله تعالى بل الى علم بعض *

((الاصل))

١٦- « الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد قال : سئل العالم عليه السلام كيف « علم الله؟ قال علم و شاء و أراد و قدّر و قضى و أمضى ، فأمضى ما قضى و قضى « مما قدّر و قدّر ما أراد ، فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الارادة و بارادته كان « التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء والعلم متقدّم على المشيئة « والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء ، فلله تبارك « و تعالى البداء فيما علم متى شاء ، و فيما أراد لتقدير الأشياء ، فاذا وقع القضاء « بالامضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه ، والمشية في المنشأ قبل عينه و « الارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها « عياناً و وقتاً ، والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات « بالحواس من ذوي لون و ريح و وزن و كيل و مادب و درج من إنس و جن « و طير و سباع و غير ذلك ممّا يدرك بالحواس ، فلله تبارك و تعالى فيه البداء « ممّا لا عين له ، فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء « فبالعلم علم الأشياء قبل كونها ، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها و أنشأها »

*مخلوقاته ولكن الظاهران المجلسي (رحمه الله) رأى انهما تأويل واحد غير متخالف ولا بد من التأمل في ذلك و على كل حال فحمل البداء على تأثير الدعاء والصدقات وصلة الرحم حسن جداً لكنه ليس من البداء المصطلح في شيء اذ لاجابة الى الالتزام بلوح المحو و الاثبات فيه بل اذا اعتقد الانسان أن القضاء لا يتغير و أن علمه تعالى تعلق بحصول الصحة من المرض و طول العمر و الفنى بعد الفقر بعد حصول اسباب طبيعية كشرب الدواء و التجارة والسعى في طلب الرزق أو أسباب روحانية كصلة الرحم والدعاء و التضرع كفى في السعى والطلب و في الدعاء أيضاً و بذلك يجمع بين القول بالقضاء والقدر وبين اختيار البعد و تكليفه بالسعى والعمل لتحصيل معاشه و معاده من غير أن نلتزم بالبداء المصطلح كما سيحىء ان شاء الله في محله. (ش)

« قبل إظهارها ، و بالارادة ميّز أنفسها في ألوانها و صفاتها ، و بالتقدير قدر »
 « أقواتها و عرف أولها و آخرها ، و بالقضاء أبان للناس أما كنها و دلّهم عليها ، و »
 « بالامضاء شرح عللها و أبان أمرها و ذلك تقدير العزيز العليم . »

((الشرح))

(الحسين بن محمد ، عن معلى بن محمد قال : سئل العالم عليه السلام كيف علم الله)
 هذا الحديث من الثنائيات فهو من أعلى الأسانيد العالية (١) و لعلّ السائل استفهم
 عن تقدّم علمه على المعلومات أو عن كفاية علمه بها في وجودها والجواب مشعر
 بتقدّمه عليها بمراتب وعدم كفايته في وجودها بل بينه و بين وجودها وسائط (قال
 علم) أي علم في الأزل بانه سيوجد الأشياء وهذا العلم بعينه هو العلم بها بعد وجودها لما
 عرفت أنّها من أن العلم بالأشياء قبل وجودها وبعده واحد ، و أن العلم نفس ذاته
 ولا معلوم سواء فلما أحدث المعلومات وقع العلم منه عليها (و شاء) ما يكون في
 وجوده مصلحة و يكون وجوده خيراً محضاً أو خيراً غالباً (و أراد) إرادة عزم فهي
 أكد من المشيئة و أخص منها كما يجيء في رابع الجبر والقدر تفسير الإرادة
 بأنّها هي العزيمة على ما يشاء وقد يعبر عنها بأنّها هي الثبوت على ما يشاء يعني
 الجدّ فيه ، و ربّما يفهم من كلام بعض العلماء أن المشيئة هي العلم بشيء مع ما
 يرجّح به وجوده فهي حينئذ نوع من العلم مغايرة للإرادة (و قدر) أي قدر
 الأشياء أولها و آخرها و حدودها و ذواتها و صفاتها و آجالها و أرزاقها إلى غير
 ذلك ممّا يعتبر في كمالها و تميزها وتخصّصها (و قضى) أي حكم بوجود تلك
 الأشياء في الأعيان على وفق الحكمة والتقدير (و أمضى) أي أنفذ حكمه وأتمّه

(١) قوله « فهو من أعلى الأسانيد العالية » ما ذكره غير ظاهر لانا لانعلم الامام الذي
 عنه بقوله سئل العالم فلمله كان متقدماً على معلى بن محمد كثيراً أو لمله كان في زمانه
 لكنه سمعه بواسطة القول بكون الحديث مرسلًا أظهر وأما معنى الحديث وتفسيره فسيجيء
 ان شاء الله في نظائره في الابواب الاتية ان شاء الله. (ش)

فجاءت الأشياء كما أرادها وقدّر لها وقضاها مع أسبابها وشرائطها وتميزاتها
و تشخصاتها في أماكنها و مساكنها طوعاً وانقياداً لقدرة القاهرة كما قال سبحانه
« ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا
أتينا طائعين » فهذه ستة أمور لا بدّ منها في خلق كل شخص من أشخاص الموجودات
و إيجاد كل فرد من أفراد المخلوقات و بين تلك الأمور ترتب و تسبّب في
لحاظ العقل، نظير ذلك أن الصانع متنا لشيء لا بدّ من أن يتصوّر ذلك الشيء
أولاً و أن تتعلّق مشيئته و ميله إلى صنعه ثانياً و أن يتأكّد العزم عليه ثالثاً و أن
يقدر طول و عرضه و حدوده و صفاته رابعاً و أن يشتغل بصنعه و إيجاد خامساً
و أن يمضي صنعه سادساً حتّى يجيء على وفق ما قدره إلا أن هذه الأمور في صنع الخلق
لا تحصل إلاّ بحيلة و همّة و فكر و شوق و نحوها بخلاف صنع الحقّ فإنه لا يحتاج
إلى شيء من ذلك كما مرّ (فأمضي ما قضى) أي فأبرم و أتمّ و أحكم ما حكم
بوجوده (و قضى ما قدر و قدر ما أراد) أشار بهذا التفريع إلى أن وجود
القضاء و تحقّقه دليل على وجود جميع الأمور المذكورة المعتبرة في إحاطة العقل
لتحقّقه لأنّ وجود المسبّب دليل على وجود جميع أسبابه المتعاقبة ، أو إلى أنّه
يمكن اعتبار تلك الأمور و ملاحظتها تارة على سبيل التعاقب و تارة على سبيل الاجتماع
و إنّما لم يقل أيضاً أراد ما شاء و شاء ما علم إمّا للاقتصار لظهور ذلك ممّا ذكر ، أو لأنّه
لا تفاوت بين المشيئة والإرادة إلا بحسب الاعتبار ، وتعلّق المشيئة بكلّ ما علم غير صحيح
لأنّه تعالى عالم بالمفاسد و القبايح و لا يشاؤها و لما كان المقصود ممّا ذكر هو بيان الترتّب
في الأمور المذكورة فرع عليه الترتّب بقوله (فبعلمه كانت المشيئة) (١) إذ مشيئة
الشيء متوقّفة على العلم به و بجهات حسنه (و بمشيئته كانت الإرادة) أي الإرادة

(١) قوله « فبعلمه كانت المشيئة » ليس المراد التأخر الزماني بمعنى أن يكون
العلم قبل المشيئة قبليّة بالزمان وهكذا ما بعده بل أن أمكن فرض وجود زمان حين وجود
علم البارئ تعالى كان علمه و مشيئته و إرادته و تقديره و قضاؤه و امضاءؤه في زمان واحد
و الباء في بعلمه و بمشيئته و غيرها بمعنى السببية . و التعليل .

المؤكد بالعلم على المشيئة إذ العزم على الشيء فرع لحصول ذلك الشيء (وبإرادته كان التقدير) إذ تقدير الشيء يقع بعد إرادته كما أن الباني يقدر في نفسه طول البيت وعرضه وسائر ما يعتبر في خصوصياته بعد العزم على بنائه (و بتقديره كان القضاء) إذ خلق الشيء والحكم بوجوده يقع بعد تقديره بقدر معين و وزن معلوم و مقدار مخصوص فإن القضاء بمنزلة البناء والقدر بمنزلة الأساس ولا يتحقق البناء بلا أساس (و بقضائه كان الإمضاء) إذ الإمضاء هو إتمام القضاء و إنفاذه و الفراغ منه ولا يتصور ذلك بدون القضاء ثم أكد ذلك بقوله (والعلم متقدم على المشيئة (١) والمشيئة ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء) النسبة بين التقدير والقضاء كالنسبة بين العلم والمعلوم في التقدم والتأخر فكما أن العلم واقع على المعلوم منطبق عليه إذا وجد المعلوم كذلك التقدير واقع على القضاء منطبق عليه إذا وجد القضاء بالإمضاء، ثم لما كان الانطباق من الطرفين كان القضاء أيضاً منطبقاً على التقدير واقعاً على وفقه (فلله البداء فيما علم متى شاء (٢) وفيما أراد

(١) قوله والعلم متقدم على المشيئة آء المراد به التقدم بالعلية و بذلك ثبت أن العلية لا تقتضى التقدم الزماني بل العلية نفسها مناط التقدم. (ش)

(٢) قوله و لله البداء فيما علم متى شاء لا يظهر المراد من البداء هنا حق الظهور الا بعد ما سيحى ان شاء الله تعالى من تفسير مراتب القضاء و بعد اللتيا والتي فالبداء ليس يستحق هذه العناية والتهويل الذى اهتم به المتأخرون و استوعروا مسلكه و استصوبوا حله و لست أرى فيه شيئاً أوجب هذا الاستعجال و فهم وجه عنايتهم به عندى أشكل من اصل المسئلة وما أدرى سبب هذه العناية الثامة العجيبة و ذلك لانه لاخلاف بين علمائنا فى ان البداء محال على الله تعالى كما مر و انه لا يجوز التنفير فى علمه ولا يجوز عليه الكذب بأن يخبر بالحجج بوقوع ما لا يقع اصلاً ولا ان يمكن أنبيائه و رسله من اعتقاد الامر الباطل و أيضاً لاخلاف بينهم فى أن ما ورد فى الروايات من نسبة البداء الى الله تعالى فهو مثل نسبة الرضا والنضب والكراهة والحب والحزن والاسف يجب تأويله بوجه صحيح يمكن نسبته الى الله تعالى و حينئذ فالاختلاف فى البداء لفظى نظير أن يختلفوا فى أن الله تعالى هل ينضب أولاً فمن نفاه فمراده نفي حقيقته ومن أثبته فلا بد أن يأوله، ولما كان *

لتقدير الأشياء فإذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء) أشار بذلك إلى أنه إذا لوحظت تلك الأسباب من أولها إلى أعلى المسببات أعني القضاء بالامضاء كان له تعالى البداء في كل مرتبة من مراتب تلك الأسباب إذ له أن يشاء وأن لا يشاء بقدرته و اختياره على ما يقتضيه الحكمة والمصلحة وأن يريد وأن لا يريد وأن يقدر وأن لا يقدر وهذا معنى البداء في حقه تعالى. وإذا لوحظت تلك المسببات من آخرها وهو القضاء بالامضاء لا بداء له في شيء من مراتبها لأن تحقق القضاء دليل على وقوع جميع أسبابها ووقوع ما وقع خارج عن متعلق القدرة والإرادة إذ لا يقدر أحد على إيقاع ما وقع ولا يمكن له إرادته لأن القدرة والإرادة إنما يتعلقان بالشيء قبل وقوعه لا بعده بالاتفاق، ثم أشار إلى أن كلاً من العلم والمشية والإرادة والتقدير متعلق بمتعلقه قبل وجود ذلك المتعلق في الأعيان على سبيل التفريع لكونه نتيجة للسابق ومعلوماً منه بقوله (فالعلم بالمعلوم قبل كونه) في الخارج بمراتب لأن كونه في الخارج بعد القضاء والعلم مقدّم عليه بثلاث مراتب كما عرفت و سر ذلك أن ذاته تعالى في الأزل علم بالموجودات في أوقاتها وبعبارة أخرى هو علم في الأزل بأنه سيوجد في أوقاتها فالعلم أزلي والمعلوم حادث (والمشيئة في المنشأ) (١) قبل عينه) أي قبل وجوده في الأعيان بمرتين أو قبل تعيين عينه وحقيقته (والإرادة في

* مقام بيان المقائد فالصحيح أن يقال لا بداء كما لا غضب ولا رضاء و ليس له تعالى يد ولا رجل ولا عين ولا أذن كما نقلنا عن المحقق الطوسي وغيره من العلماء ولا وجه لاعتراض أهل الحديث عليهم بروايات لا يخالفون في وجوب تأويلها و ان اختلفوا في وجه التأويل وما أشبه مسئلتنا بمسئلة الجهة عند مشبهة العامة حيث يوافقون غيرهم في انه تعالى ليس جسماً ولا يحويه مكان و يوجبون التعبد بالتصريح بكلمة الاستعلاء على العرش و هكذا يوجب بعض علمائنا التعبد بالتلفظ بالبداء و ان وافقوا غيرهم في نفي معناه و العامة أيضاً يوجبون التلفظ بإمكان رؤية الله تعالى للمؤمنين في الآخرة.

وفي البداء امور ونكات رأينا ان نشير اليها في تضاعيف مباحث القضاء والقدر ومطاوى الاحاديث الاتية لجهات سيظهر ان شاء الله تعالى. (ش) (٢) او المشيء مفعول شاء. (ش)

المراد قبل قيامه) في الزمان والمكان والحاصل قبل وجوده في الأعيان لأن قيامه إنما هو بالارادة المتعلقة بإيجاده في وقت معين وحدها أو لمرجح على اختلاف وعلى التقديرين قيامه مسبق بالارادة (والتقدير لهذه المعلومات) المذكورة أعني المشيء والمراد أو المحسوسة والمشاهدة في هذا العالم (قبل تفصيلها و توصيلها) أي تفصيل بعضها عن بعض وتوصيل بعضها ببعض لأن التفصيل والتوصيل واقعان على وفق التقدير (عياناً ووقتاً) نصيبهما على الظرفية لكل من التفصيل والتوصيل أمّا التفصيل العياني أي الخارجي فهو مثل جعل السماء مرفوعة والأرض موضوعة وجعل بعض الحيوان متحرراً كالأعلى رجلين وبعضه على أربع ووضع بعض الأجسام في المشرق وبعضها في المغرب ووضع بعض الأحوال في محل وبعضها في محل آخر إلى غير ذلك مما لا يحصى وأما التوصيل العياني فهو مثل جعل هذا الجسم متصلاً بآخر مما سبّه مقارباً له في المكان وجعل هذه الأشخاص متساوية في الحقيقة ولو ازمها ووضع هذه الأحوال في محل واحد وأمثال ذلك مما لا يعد كثرة، وأما التفصيل الوقتي فهو كجعل بعض الأشياء موجوداً في هذا الزمان وبعضها في زمان سابق وبعضها في زمان لاحق، وأما التوصيل الوقتي فهو كجعل كثير من الأشياء متشارك في الوجود في هذا الزمان وكثير منها متشاركة في الوجود في زمان آخر (والقضاء بالإمضاء) أي الحكم على تلك المعلومات بمضائها ووجودها على وفق التقدير (هو المبرم) أي المحكم المتقن الواقع بالادافع والامانع ولاخلل من جهة القضاء ولا من جهة الإمضاء ولا من جهة المقضى ولا من جهة انطباقه على النظام الأكمل (من المفعولات) بالفاء والعين والظاهر أن «من» صلة للمبرم أو بيان له وجعلها بياناً للمعلومات بعيد (ذوات الأجسام) بيان للمفعولات أو بدل منه أي الذوات التي هي الأجسام (المدركات بالحواس) فالإضافة بيانية أو الذوات التي للأجسام والإضافة لامية فيندرج حيثئذ في الذوات العقول والنفس مطلقاً سواء كانت فلكية أو حيوانية (من ذوي لون و ريح ووزن و كيل) بيان للأجسام والمراد بالوزن والكيل كون تلك الأجسام على مقدار مخصوص و حد معلوم (وما دب و درج) عطف على ذوات الأجسام من باب عطف الخاص على العام ، والدبيب والدروج المشي على الأرض والمراد

هنا مطلق الحركة وإن كان في الهواء (من أنس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس) من أنواع الحيوان و أشخاصه (فله تعالى فيه) أي في كل واحد من المعلوم والمشى والمراد بالمقدّر المذكور في قوله : فالعلم بالمعلوم قبل كونه إلى آخره (البداء) أي الإرادة والقدرة على اختيار أحد الطرفين لمرجح أولاً على اختلاف المذهبيين (مما لا عين له) أي مما ليس له وجود في الأعيان و هذا حال عن الضمير المجرور في قوله فيه (فإذا وقع العين المفهوم المدرك) بالحواس بعد القضاء بالإمضاء (فلا بداء) إذ لا تتعلق الإرادة والقدرة بإيجاد الموجود كما عرفت (والله يفعل ما يشاء) الظاهر أنه تأكيد لثبوت البداء له تعالى فيما ذكر و يحتمل أن يكون بياناً و تعليلاً لعدم ثبوت البداء له في المفعولات العينية المدركة بالحواس لأن المراد بالبداء هنا هو أن يفعل ما يشاء فعله وإيجاده وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه في شيء بعد ما فعله و أوجده نعم يمكن له أن يعدمه ويزيل وجوده لحكمة و مصلحة كما في النسخ و غيره و هذا أيضاً بداء ولكن المراد بالبداء المنفي هو البداء في إيجاد الموجود فليتأمل (فبالعلم) الذي هو نفس ذاته المقدسة (علم الأشياء قبل كونها) (١) أي قبل وجوداتها المتعاقبة الزمانية وبالمشية

(١) قوله « فبالعلم علم الأشياء قبل كونها » لا ريب أن الله تعالى ليس محلاً للحوادث ولا يتجزى ذاته ولا مدخل للتركيب فيه و ليس شيء من صفاته الذاتية حادثاً و إنما الحوادث والتقدم والتأخر في الإضافات و كذلك التكثر والتعدد فهو يعلم الجميع بعلم بسيط و علمه ارادته والفرق بين العلم والارادة اعتبارى ان جعلنا الارادة من صفات الذات أو الارادة نفس الفعل ان جعلناها من صفات الفعل وقد سبق في المجلد الثالث الصفحة ٣٤٤ باب في الارادة. وعلى كل حال فهذا الترتيب والتقسيم في مراتب القضاء على ما ذكره الامام (ع) بالنظر الى الممكن المخلوق لبالنسبة الى الخالق والممكن يوجد أولاً يوجد والله تعالى عالم بذلك من الازل و أيضاً له ماهية وحد اى ذاتيات كالجنس والفصل. وثالثاً له صفات و عوارض لذاته لكن خارجة عن ذاته كالالوان والطعوم. و رابعاً له أجل و أمد و مدة بقاء أعني له زمان و في زمان وجوده قد يكون له قوت و رزق بدل ما يتحلل*.

عرف صفاتها) الظاهر أن عرف من المعرفة لامن التعريف (و حدودها وإنشائها قبل إظهارها) في الأعيان وفيه إشعار بأن المراد بالمشية هنا هو العلم بالاشياء من حيث اتصافها بالصفات المذكورة . وهذا قريب مما ذكرناه سابقاً و لعل الوجه لذلك أن العلم المذكور سبب للمشية فأطلقت المشية على العلم مجازاً من باب تسمية السبب باسم المسبب (و بالارادة ميّز أنفسها) أي أنفس الأشياء (في ألوانها وصفاتها) من الكيفيات والحدود وغيرها وفيه إشارة إلى أن تخصيص كل شيء بلون مخصوص و صفات معينة بمجرد الارادة من غير ملاحظة استعداد و اعتبار قابلية كما هو مذهب الفلاسفة (١) (و بالتقدير قدر أوقاتها و عرف أولها و آخرها) من الزمان المقدّر وجودها فيه و يحتمل أن يراد أولها من حيث ذواتها و آخرها من حيث صفاتها (و بالقضاء أبان للناس أنها كنها) المحسوسة والمعقولة

بهمنه . وخامساً له مكان ان كان محسوساً و مرتبة في الوجود ان كان معقولا . و سادساً له شرائط و اسباب و علل يحتاج في وجوده اليها من المعدادات وغيرها والله تعالى يعلم جميع ذلك من ممكن معين و غيره من الممكنات يعلم بسيط الا أن علمه بالنسبة الى كل واحد من الستة المذكورة سمى باسم كما ذكره وع والتقدم والتأخر فيها بالنسبة الى الممكن المخلوق لا الى الخالق لان الوجود مقدم على الماهية على المذهب الحق من أصالة الوجود والذاتيات مقدمة على العرضيات والصفات اللازمة لذات الشيء مقدمة على ما يعرضه باعتبار سائر الاشياء كالزمان والمكان و اعتبار الذات و تعيينها أقدم من اعتبار علل وجودها فانها أمور خارجة فالنطق و قابلية العلم و صناعة الكتابة للانسان و وجود الاب والام خارج عنه (ش) .

(١) قوله و اعتبار قابلية كما هو مذهب الفلاسفة ، ليس اعتبار القابلية والاستعداد مذهباً فلسفياً فقط بل هو أمر تجربى لان الناس رأوا أن البر لا ينبت الا من البرقى أرض مستعدة و ماء و هواء و حرارة معتدلة ولا ينبت في غير شرائطه وقد سبق ما يدل عليه ويأتى في هذا الحديث ايضاً قوله و بالامضاء شرح عللها و زاد الشارح الفاعلية والمادية والصورية والغائية و سبق شيء يتعلق بالاستعداد في حواشى الصفحة ٢٦٩ من هذا المجلد . (ش)

(و دلهم عليها) أمّا المحسوسة فظاهرة ، و أمّا المعقولة فهي أمكنتها في مرتبة العلم
والمشيئة والإرادة والتقدير ، فإن أصحاب العقول الخالصة يعلمون بعد مشاهدة
وجوداتها العينية الحاصلة بعد القضاء أن لها وجودات في هذه المراتب بحسب
نفس الأمر (و بالإمضاء شرح عللها) الفاعلية والمادية والصورية والغائية (و
أبان أمرها) من حقايقها و صورها و مصالحها و منافعها و حركاتها و سكناتها إلى غير
ذلك من عجائبها و غرايبها التي يتحير فيها عقول ذوي البصائر (و ذلك تقدير
العزیز العليم) أي ذلك المذكور من كيفية الإيجاد تقدير العزیز الغالب القاهر
على جميع الممكنات ، العليم المحيط علمه بجميع الكائنات فيعلم كيفية سوقها من
كتم العدم إلى الوجود والظهور و يعلم فروعها و أصولها و أجناسها و فصولها و
لواحقها و عوارضها و خواصها و منافعها و أما كنهها و مواضعها و طريق تميز بعضها
عن بعض و ضم بعضها إلى بعض سبحانه الذي لا يخفى عليه شيء في ملكه ولا يعجزه
شيء عن أمره .

(باب)

(في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلا بسبعة)

((الاصل))

- ١- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، و محمد بن ،
« يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد جميعاً ، عن ،
« فضالة بن أيوب ، عن محمد بن عمارة ، عن حريز بن عبد الله و عبد الله بن مسكان ،
« جميعاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء ،
« إلا بهذه الخصال السبع : بهيئة و إرادة و قدر و قضاء و إذن و كتاب و أجل ،
« فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر .
« و رواه علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمد بن حفص ، عن محمد بن عمارة ،

« عن حريز بن عبدالله وابن مسكان مثله ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ؛ و محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، و محمد بن خالد جميعاً ، عن فضالة ابن أيوب ، عن محمد بن عمارة ، عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان جميعاً ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : لا يكون شيء من أفعال الخالق و أفعال الخلق (١) (في الأرض ولا في السماء) المراد به هو التأكيد في عمومية الشيء (إلا بهذه الخصال

(١) قوله « و أفعال الخلق » والظاهر ان يخصص الكلام بأفعال الخالق و غرض الامام (ع) أن الامور التكوينية لا يكون في الأرض ولا في السماء الا بسبعة لا الافعال الاختيارية للناس و حينئذ فلاحاجة الى الشرح الطويل الذي أورده لتطبيق مفاد الحديث على أفعال الناس ولامنافاة بين كون هذه الامور هنا سبعة وفي الحديث السابق ستة لاحتمال اندراج بعضها في الباقي كما يتفق في سائر التقاسيم فيقال مثلاً الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة وقد يقال تسعة الكم والكيف والوضع والجدة و متى و أين الى آخره وكلها داخله في النسبة وقد يقال أكثر و أمثلته كثيرة جداً و وجه تكثر هذه الامور ان كل شيء ممكن يخلقه الله تعالى و له صفات و حدود و اجل و غيرها و كل واحد منها بارادته تعالى وتقديره و اختياره و ليس لاحد غيره تعالى فيه تأثير مثلاً الشجر الذي ينبت من بذر خاص يوجد بارادة الله ولا يقدر احدان يوجده بغير ارادته تعالى وله صفات نوعية وطبيعية خاصة مثل كونه شجر رمان او تفاح وله خواص صنفية مثل كونه حامضاً او حلواً و له امتداد طولى معين وعدة أغصان وضخامة وغير ذلك من المقادير وله مدة و اجل وهكذا سائر ما يتعلق بهذا الموجود كلها بارادة الله تعالى لا يقدر احد على تغييره و نقضه و من زعم انه يقدر على ذلك فقد كفر. اللهم الا ان يكون بتسبيب الاسباب كفرس البذر والسقى و تربية الاغصان وغير ذلك من غير أن يكون لاحد تأثير في اليجاد بل يخلق بينه و بين طبيعته الحاصلة له باذن الله ثم انه (ع) سمى تعيين كل واحد من هذه باسم كما مر مثله. (ش)

السبع بمشيئة وإرادة) قد مرَّ أنَّ الإرادة هي العزيمة على المشيئة (١) وتأكد العزم والثبوت عليها و أنت خير بأنَّ هذا بحسب الظاهر إنَّما ينطبق على مذهب الأشاعرة القائلين بأنَّ الإرادة موافقة للعلم بمعنى أنَّ كلَّ ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلَّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه فهو مراد العدم كما صرَّح به بعض الأفاضل في شرح الطوالع فهم يقولون بأنَّ جميع أفعال العباد التي صدرت منهم من الطاعات والمعاصي مثل الكفر والزندقة وسب النبي و سبِّه تعالى مرادله تعالى و أمَّا انطباقه على مذهب العدلية أعني المعتزلة والامامية القائلين بأنَّه تعالى يريد من أفعال العباد الطاعات والخيرات ولا يريد المعاصي والشرور فقد استفدنا من الحديث و كلام الأصحاب من وجوه : الأول - أنَّ مشيئته تعالى وإرادته متعلّقة بجميع الموجودات بمعنى أنَّه أراد أن لا يكون شيء إلا بعلمه كما يرشد إليه الحديث الخامس من الباب الآتي . الثاني - أنَّ الإرادة متعلّقة بالأشياء كلّها لكنّ تعلّقها بها على وجوه مختلفة لأنَّ تعلّقها بأفعال نفسه بمعنى إيجادها والرضا بها لكون كلّها حسنة واقعة على وجه الحكمة والشرُّ القليل تابع لخيرات كثيرة فيه وليس مراداً بالذات و تعلّقها بأفعال العباد أمّا الطاعات فهو إرادة وجودها والرضا بها أو الأمر بها ، و أمّا بالمباحات فهو الرخصة بها ، و أمّا بالمعاصي فهو إرادة أن لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد صرَّح به الصدوق في كتاب الاعتقادات أو إرادة عدمه و بذلك فسروا قوله تعالى « لو شاء الله ما أشركوا » حيث قالوا و لو شاء الله عدم شرّكهم على سبيل الاجبار ما أشركوا ولكن لم يشأ على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف و إنَّما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم القدرة على الفعل و الترك ، و ممّا يدلُّ على هذا المعنى ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الرضا عليه السلام قال : « إرادة الله تعالى ومشيئته في الطاعات الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها وإرادته ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها قال

(١) قوله « هي العزيمة على المشيئة » ولكن في كلام الامام (ع) في الحديث السابق

تخصيص المشيئة بالذاتيات والصفات المتنوعة و تخصيص الإرادة بالمواضع الذاتية. (ش)

السائل: فله فيه قضاء؟ قال: نعم مامن فعل يفعله العباد من خير أو شر إلا والله فيه قضاء قال السائل: مامعنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة» نقلنا بعض الحديث بحسب المعنى. الثالث - أن تعلقها بأفعاله تعالى هو مامرٌ وتعلقها بأفعالهم على سبيل التجوُّز باعتبار إيجاد الآلة و القدرة عليها وعدم المنع منها فكانه أرادها. الرابع - إن إرادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة. الخامس - أن إرادة العبد لأفعاله مخلوقة لله تعالى و قد صرح به سيد المحققين في تفسير قول الصادق عليه السلام «خلق الله المشيئة ثم خلق الأشياء بالمشيئة» حيث قال: المراد بالمشيئة هنا إرادة المخلوقين والمراد أنه تعالى خلق إرادتهم بنفسها لا بمشيئة أخرى مباينة لها ثم خلق الأشياء يعني أفعالهم المترتب وجودها على تلك المشيئة بتلك المشيئة وصرح به أيضاً السيد الشهيد الثالث الشوشطري في شرحه لكشف الحق حيث قال: في بحث إبطال الكسب: أصل الإرادة مخلوقة له تعالى والإرادة الجازمة التي يصدر منها الفعل وهي الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع اختيارية لنا لأنه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الإرادة بلاختيارنا لكن تعلق الإرادة به غير كاف في تحقيقه ما لم تصر جازمة بل لابد من انتفاء كف النفس عنه حتى تصير جازمة موجبة للفعل فإننا قد نريد شيئاً مع هذا نكف نفسنا عنه وذلك الكف أمر اختياري يستند وجوده على تقدير تحقيقه إلى وجود الداعي إليه فإن عدم علة الوجود علة عدم وعدم الداعي إلى هذا وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة الإرادة الجازمة اختيارية لنا للاستناد عدم كف النفس المعنبر فيها إلى اختيارنا وإن لم يكن نفسها اختيارية. ثم ذكر ما أورده بعض الجبرية على قول العلامة الحلبي في كشف الحق بأن إرادة العبد فعل من أن الإرادة إذا كانت فعلاً وهي عندك وعند أصحابك مخلوقة له في العبد والعبد بها يرجع الفعل كان بعض أفعال العباد عندكم مخلوقاً له فوافقتمونا فسي البعض فلا نزاع بيننا وبينكم فيه فلم لا يجوز ذلك في الكل حتى يرتفع الخلاف بالكلية، وأجاب عنه بأن أصل الإرادة من الأفعال الاضطرارية ومحل النزاع

هو الأفعال الاختيارية و بما قررنا يندفع ما ينسبه إلينا أهل الخلاف والمشنعون علينا من أهل الإلحاد من أنه إذا كانت إرادته متعلقة بكل شيء لزم أن يكون جميع المعاصي مراداً له و أن يكون قتل الحسين عليه السلام مراداً له (وقدر و قضى) (١)

(١) قوله « و قدر و قضى » و في الحديث السابق تخصيص القدر بما يقرب مما ذكره الشارح وتخصيص القضاء بتعيين الامكنة وبقى في هذا الحديث ثلاثة أمور غير مفسرة في الحديث السابق. الاذن والكتاب والاجل، والاجل هنا مندرج في التقدير في الحديث السابق وأما الاذن فقال الشارح هو العلم و قال صدر المتألهين هو الامضاء الذي ذكر في الحديث السابق قوله أبعد من التكلف ، و أما الكتاب فلمله يشير الى كون جميع هذه الامور محتومة لان الكتاب كثيراً ما ورد في القرآن بمعنى الحتم والقرض مثل قوله تعالى: « لكل اجل كتاب » و قوله: « وكتب ربكم على نفسه الرحمة » فان قيل كيف سمى تعيين الذاتيات والحدود مشيئة والعوارض اللازمة ارادة، وهكذا و ما الفرق بينهما؟ و ما هو وجه المناسبة والتخصيص؟ قلنا علم ذلك بالتفصيل غير ممكن لنا و هو من الاسرار وعلوم الآخرة والامام «ع» أعلم بما قال لكن نقول لتقريب المعنى الى ذهن ان كل واحد من ذات الشيء و صفاته مظهر اسم من اسمائه تعالى الدال على صفة من صفاته ولا يبعد ان تكون المشيئة صفة له تعالى تناسب الذات والذاتيات و الارادة صفة تناسب العوارض وتكون المشيئة مثلاً أصلاً بالنسبة الى الارادة والارادة فرعاً عليه فناسب أن يكون المشيئة مصدراً للذوات التي هي اصل والارادة مصدراً للعوارض التي هي فروع و قد ذكر صدر المتألهين أن المشيئة بمنزلة الشوق والارادة بمنزلة العزم الجازم و بمثله نقول في تسمية تعيين المقادير قدراً أو تعيين المكان والرتبة قضاء، وقد قال المشاؤون أن مصدر الاجسام في العقل الاول جهة امكانه و ماهيته ومصدر المجردات جهة وجوبه و ما ذكره الامام (ع) أوضح و أقرب فيكون كل خصوصية في الاشياء من مصدر عند البارئ تعالى مسمى بالقضاء أو القدر أو المشيئة أو الارادة و غير ها من السبعة و في اصطلاحنا للقضاء معنى أعم يشمل الجميع. (ش)

لعل المراد بالقدر تقدير الموجودات طولاً و عرضاً و كيلاً و وزناً و حداً و وصفاً و كمّاً و كيفاً بحيث لا يزيد ولا ينقص كما قال «قد جعل الله لكل شيء قدراً» و بالقضاء في أفعاله هو الحكم بوجودها و في أفعالنا هو الحكم عليها بالثواب و العقاب كما مرّ نقلاً عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و قال الآبي من علماء العامة: القدر عبارة عن علمه تعالى و إرادته بالكائنات قبل وجودها. و فيه أن مجيء القدر بمعنى العلم والإرادة في اللغة والعرف غير ثابت، وقيل: القضاء هو العلم الإجمالي بما يكون وما هو كائن، والقدر تفصيله الواقع على وفقه فكل واقع في الوجود بقضاء وقدر. وقيل: القضاء هو الحكم الإجمالي والقدر تفصيله (و إذن) المراد بالإذن هنا العلم و منه قوله تعالى «فأذنوا بحرب من الله و رسوله» أي كونوا على علم، من إذن بالشيء كسمع إذناً بالكسر و آذن الأمر و به من باب الأفعال أعلمه و ما من شيء يقع في الوجود إلا وقد سبق به علمه تعالى، أو المراد به الأمر، و إذنه تعالى في أفعاله عبارة عن الأمر لها بالوجود بقوله «كن» وفي معاصي العباد أمرهم بالترك والإعراض عنها وفي طاعتهم أمرهم بها، وقد سأل المأمون الرضا عليه السلام عن قوله تعالى «وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله» قال عليه السلام إذنه أمره لها بالإيمان أو المراد به الرخصة لأنه تعالى رخص عباده بالمعاصي حيث لم يجبرهم على الطاعة، و من ثم قال بعض الأصحاب: المراد بالاذن أن لا يحدث سبحانه مانعاً زاجراً للعبد عن فعله و تركه كسلب القدرة والهمة و إبطال الآلة و إيجاد الضد و إعدام العبد و نحوها (و كتاب) في اللوح المحفوظ بقلم التصوير لأن صورة كل ما يدخل في الوجود مكتوبة فيه و يحتمل أن يراد بالكتاب الفرض و الإيجاب كما في قوله تعالى «كتب عليكم الصيام» و كتب على نفسه الرخصة أي فرض و أوجب و معناه إيجاد خلق الأشياء خلق تقدير و تمكين في أفعال العباد و خلق إيجاد و تكوين في أفعال نفسه (و أجل) أي أمد معين و وقت مقدّر عنده تعالى لكل شيء لا يتقدم عليه ولا يتأخر (فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة) من

هذه الخصال السبع (فقد كفر) كما زعمت الفلاسفة أن الأجسام قديمة (١) لا أجل لها و أن الفاعل الحق موجب لا إرادة له و تمسكوا لاثبات ذلك بمفتريات عقولهم الكاسدة ومكتسبات أوهامهم الفاسدة و قد بين فساد ذلك في موضعه .

(ورواه علي بن إبراهيم، عن محمد بن حفص، عن محمد بن عمار، عن حريز بن عبدالله وابن مسكان مثله) «مثله» بدل عن الضمير المنصوب في قوله «و رواه» أحوال عن كونه مماثلاً للمذكور في المتن في عدد الخصال .

((الاصل))

٢- « و رواه أيضاً عن أبيه ، عن محمد بن خالد ، عن زكريا بن عمران ، عن »

(١) «كما زعمت الفلاسفة ان الاجسام قديمة» الفلسفة ليس مذهباً واحداً و ليس بين فرقهم المختلفة أمر مشترك يتفقون عليه نظير ما يتفق أهل الاسلام على نبوة رسول الله «ص» ويتفق أصحاب الاديان على وجود رب قادر بل يوجد في الفلاسفة الملحد المادي الصرف بل السوفسطائي المنكر للمحسوسات ثم الموحد المؤمن الاثنا عشرى كنصير الدين الطوسي و بينهما متوسطون فكلما ينسب شيء الى الفلاسفة المراد بعضهم وهكذا هنا فان كثيراً منهم زعم أن بعض الاجسام قديمة أو أن بعضها أصل لبعض مثلاً العناصر الاربعة لسائر المولدات أو الماء اصل لسائر العناصر، وأما الذين قالوا الفاعل الحق موجب لا إرادة له فمذهبهم قريب من مذهب الدهريين والطبيعيين لأن الفاعل الذي لا يعلم ما يصدر عنه أو يصدر عنه الافعال قهراً بغير اختيار هو الطبيعة تقريباً ويكفى لردهم كلام الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في اوائل كتاب القانون أن الخالق تبارك و تعالى اعطى كل حيوان و كل عضو من المزاج ما هو أليق به واصلح لاحواله و أفعاله و قال أعطى كل عضو ما يليق به من مزاجه فجعل بعض الاعضاء احر و بعضها أبرد و بعضها ارطب ثم انه في كل باب من ابواب التشريع بين العناية الالهية في تخصيص كل عضو بمزاج و تركيب و مقدار و غير ذلك و معلوم أن تخصيص الاشياء بحالة واحدة من الاحوال المختلفة و اختيار ما هو أصلح وأوفق لا يكون فعل الفاعل الموجب و هذا باب واسع لا يمكن ذكر ما يجب فيه هنا . (ش)

« أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : لا يكون شيء في السماوات ولا في الأرض ،
 « إلا بسبع : بقضاء و قدر و إرادة و مشيئة و كتاب و أجل و إذن ، فمن زعم ،
 « غير هذا فقد كذب على الله أورد على الله عز وجل » .

((الشرح))

(و رواء أيضاً) من غير تفاوت إلا في التقديم والتأخير في الخصال (عن
 أبيه ، عن محمد بن خالد ، عن زكريا بن عمران ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر
عليه السلام قال : لا يكون شيء في السماوات ولا في الأرض إلا بسبع : بقضاء و قدر و
 إرادة و مشيئة و كتاب و أجل و إذن فمن زعم غير هذا) بأن نفى كلها أو بعضها
 (فقد كذب على الله أورد على الله عز وجل) الزيد من الراوي . وفيه اهتمام
 بالنقل على الوجه المسموع والكذب بحسب المفهوم والمورد أعم من الرد .

مركز توثيق مكتبة ترمذ

(باب)

(المشيئة والإرادة)

((الأصل))

١- « علي بن محمد بن عبدالله ، عن أحمد بن أبي عبدالله . عن أبيه ، عن محمد بن ،
 « سليمان الديلمي ، عن علي بن إبراهيم الهاشمي قال : سمعت أبا الحسن موسى بن ،
 « جعفر عليه السلام يقول : لا يكون شيء إلا ما شاء الله وأراد و قدر و قضى ، قلت : «
 « ما معنى شاء ؟ قال : ابتداء الفعل ، قلت : ما معنى قدر ؟ قال : تقدير الشيء »
 « من طوله و عرضه ، قلت : ما معنى قضى ؟ قال : إذا قضى ، أمضاه فذلك الذي »
 « لا مرد له » .

((الشرح))

(علي بن محمد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن محمد بن سليمان الديلمى عن علي بن إبراهيم الهاشمي قال سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول : لا يكون شيء إلا ما شاء الله و أراد و قدر و قضى قلت : ما معنى شاء ؟ قال : ابتداء الفعل) لما كان قوله عليه السلام : لا يكون شيء إلا ما شاء الله دالاً بحسب الظاهر على أن المعاصي تقع بمشيئته تعالى (١) وإرادته و هذا لا يستقيم على المذهب الحق سأل السائل عن معنى المشيئة حتى يظهر له وجه الاستقامة ، فأجاب عليه السلام بأن المشيئة ابتداء الفعل و أوّل له ، و لعل المراد بابتداء الفعل أن مشيئته تعالى أوّل فعل من الأفعال و كل فعل غيرها يتوقف عليها و يصدر بعدها كما يدل عليه ما مرّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة » يعني خلق أفعاله بها و كذا خلق أفعال عباديه بها لكن بتوسط مشيئة جازمة صادرة منهم كما عرفت في الباب السابق فاذن سلسلة جميع الأفعال منتبهة إلى مشيئته تعالى أو المراد به أن مشيئته تعالى أوّل المشيئات و كل مشيئة سواها تابعة لها كما أنه تعالى هو الفاعل الأوّل و كل فاعل بعده فاعل ثانوي يسند إليه فعله بلا واسطة و إلى الفاعل الأوّل بواسطة وهذا معنى مشيئته تعالى لأفعال العباد ومعنى إسناد أفعالهم إلى مشيئته أو المراد به إيجاد الآلة مثل الحياة والقوة والقدرة والهمة والشوق فكأنه شاء أفعالهم على سبيل التجوّز والله أعلم. وفي محاسن البرقي في هذه الرواية بعدهذا السؤال والجواب « قلت : فما معنى أراد ؟ قال : الثبوت عليه » يعني على ابتداء الفعل و من هنا فسّر بعضهم الإرادة تارة بأنها العزيمة على المشيئة و تارة بأنها الاتمام لها و تارة بأنها الجدّ عليها (قلت : ما معنى قدر ؟ قال : تقدير الشيء من طوله و عرضه) المراد به تعيين ذات الشيء و صفاته و حدوده و كيفياته و سائر

(١) قوله « أن المعاصي يقع بمشيئته » و كلا منا في هذا الحديث هو كلا منا في

ما سبق من أن تخصيصه بالأمور التكوينية اقرب وأولى بخلاف بعض ما سيأتى. (ش)

ما يدخل في خصوصياته ، و قيل : التقدير هو الاعلام والتبيين . و قيل : هو الكتابة في اللوح المحفوظ . و قيل : غير ذلك ، ولا شبهة في صحة تعلق تقديره تعالى بهذه المعاني بجميع الأشياء (قلت ما معنى قضى ؟ قال : إذا قضى أمضاء (١) فذلك الذي لا مرد له) لأن إمكان رد الشيء وتركه والقدرة عليها إنما هو قبل القضاء والايجاد و أما بعدهما فقد خرجا عن تحت القدرة والفاعل كالمجبور لا يقدر على إيجاد و عدم إيجاد لان إيجاد الموجود وعدم إيجاد محال وتحقق هذا المعنى لقضائه في أفعاله ظاهر ، وكذا لقضائه في أفعال العباد إذ قضائه فيها أعني الحكم عليها بالثواب و العقاب كما عرفت آنفاً أيضاً لا مرد له .

((الاصل))

٢- « علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن ، «
« عن أبان ، عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : شاء وأراد وقدر و
« قضى ؟ قال : نعم ، قلت : وأحب ؟ قال : لا ، قلت : وكيف شاء وأراد وقدر وقضى ،
« ولم يحب ؟ قال : هكذا خرج إلينا . »

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن ، عن أبان
عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : شاء وأراد وقدر وقضى ؟ قال : نعم) قد
عرفت وجه تعلق هذه الامور بجميع الأفعال آنفاً (قلت وأحب) جميع ما شاء

(١) قوله « قال : إذا قضى أمضاء » هذا اصطلاح في القضاء غير ما تقدم في حديث

معلى بن محمد من تخصيص القضاء بتعيين المكان والرتبة بل هو منطبق على الأمضاء في ذلك الحديث و نقول في تريع المراتب في هذا الحديث و تسبيحها فيما قبله وتسديسها في حديث معلى ما ذكرنا سابقاً من أن في مثل هذه التقسيمات قد يندرج بعض الاقسام في بعض ولاضرب فيه . (ش)

و أراد و قدّر و قضى؟ (قال: لا) أي لا يجب جميع ذلك فالتقي و ارد على الايجاب الكليّ و إنما قلنا ذلك لأنّ الايجاب الجزئي ثابت و ذلك لأنّ الله تعالى يحب جميع أفعاله و يرضاه و يحب بعض أفعال عباده أعني الطاعات والخيرات ولم يحب بعضها أعني المعاصي والشرور. و في نفي الايجاب الكليّ ردّ على الجبريّة لأنهم قائلون بأنّه تعالى يريد و يحب جميع أفعالهم حتّى الكفر والزّناء والسرقة وغير ذلك من القبائح والشرور بناء على ان جميع أفعالهم مخلوقة له تعالى بلا واسطة (قلت و كيف شاء و أراد و قدّر و قضى ولم يحب) لعلّ السائل لم يعرف معاني هذه الأمور عند تعلّقها بأفعال العباد حتّى يعرف أنّها لا يستلزم المحبّة لجميع أفعالهم والرضا بها أو عرفها ولم يعرف معنى محبّته تعالى لأفعالهم و هو الاثابة بها والمدح عليها أو عرفه أيضاً و لم يعرف علّة عدم الاستلزام إذ لو حصلت له المعرفة بتلك الأمور لما خفي عليه وجه عدم الاستلزام ولم يحتج إلى السؤال (قال، هكذا خرج إلينا) (١) من الوحي أو من البيان النبوي، وفيه على الأوّلين زجر له على الخطأ في السؤال حيث لم يسأل عن الطرفين المجهولين له و سأل عن علّة عدم استلزام أحدهما للآخر، وهذا خلاف قانون التعلّم و على الأخير تنبيه له على أنّ الواجب

(١) قوله هكذا خرج البناء مقصود السائل والمجيب من الواجب ما لا يحتاج الى علّة والحقيقة أنّ المعلوم لا يمكن وجوده الا بعلّة وذلك لان كل فعل صدر عن الانسان فهو صادر عن ارادته ولا يمكن صدوره الا كذلك كما أنّ وجود البياض والسواد وسائر الاعراض لا يمكن الاحالة في محل فاذا تعلق العلم الازلي بوجود العرض فليس معناه أنّ ذاك العرض يوجد منفكاً عن الموضوع بل احتياجه الى الموضوع ذاتي له فاذا علم الله تعالى وجود البياض و تعلق به مشيئته فقد تبين انه علم وجود جسم هو موضوعه و تعلق به أيضاً مشيئته و اذا علم صدور فعل من زيد مثلاً و صدور الفعل منه لا يكون الا باختياره و ارادته دفعاً للمعبر فقد علم وجود الاختيار والارادة من زيد باختياره و ارادته ثم صدور الفعل عنه وليس معنى علمه تعالى بصدور الفعل عن زيد أنّه يصدر عنه ولو لم يكن عن ارادة حتى يكون واجباً بل علمه تعلق بالفعل على ما هو عليه ذاتاً من الاحتياج الى علته التي هي ارادة الفاعل واختياره. (ش)

عليه في أمثال ذلك بعد حصول أصل المطلب هو التسليم والإدغان ولا يضره الجهل بلمية الحكم والله أعلم.

((الأصل))

٣- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ وشاء»
«ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد ولو شاء لسجد، ونهى آدم، عن أكل الشجرة و شاء أن يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ) لعل المراد أنه أمر الله بشيء على وجه الاختيار وإرادته على وجه التفويض والاختيار ولم يشأ ذلك الشيء مشيئة جبر ولم يرد إرادة قسر (و شاء ولم يأمر) يعني شاء شيئاً مشيئة تكليفية وأراد إرادته تخيرية ولم يأمر به على وجه القسر ولم يرد على وجه الجبر أو شاء شيئاً باعتبار أنه لم يجبر على ضده ولم يأمر بذلك الشيء أصلاً كما أنه شاء أكل آدم من الشجرة بالاعتبار المذكور ولم يأمر به لكونه مرجوحاً ثم أوضح ذلك بقوله (أمر إبليس أن يسجد لآدم) على سبيل الاختيار وأراد منه السجود من غير القسر والإجبار (و شاء أن لا يسجد) بالجبر والقسر، أو المراد ولم يشأ أن يسجد بقرينة قوله «أمر الله ولم يشأ» ومعناه ولم يشأ أن يسجد له مشيئة جبر ولم يرد منه ذلك إرادة قسر والمآل واحد (ولو شاء لسجد) أي ولو شاء سجوده لآدم على القسر والجبر لسجد لأن الأفعال القسرية لا تتخلف عن الفاعل و حيث لم يسجد علم انتفاء المشيئة القسرية والإرادة الجبرية (و نهى آدم عن أكل الشجرة) على وجه الاختيار و كره منه أكل ثمرتها من غير القسر والإجبار

(و شاء أن يأكل منها) أي شاء أن يكون أكله منها أمراً اختيارياً له أراد أن لا يكون مجبوراً في تركه و في قبول النهي عنه (ولو لم يشأ لم يأكل) يعني لو لم يشأ أن يكون له اختيار في أكله و يكون مجبوراً على تركه لم يأكل لأنَّ المجبور على ترك الشيء و مسلوب الاختيار عن فعله لا يقدر على الاتيان بذلك الشيء و حيث أكل علم أنَّه صاحب القدرة والاختيار فيه و أنَّه تعالى أراد أن يكون فعل العبد و تركه بقدرته حفظاً لنظام التكليف و تحقيقاً لمعنى الثواب والعقاب ، و بهذا التقرير يندفع (١) ما يتوجه إلى ظاهر هذا الحديث من أنَّه موافق لمذهب الجبرية القائلين بأنَّه تعالى قديماً بالشيء و هو لا يريد و ينهى عن الشيء و هو يريد ، و أنَّه يريد كلَّ ما يدخل في الوجود و إن كان معصية ولا يريد ما يدخل فيه و إن كان طاعة بناء على ما تقرُّ عندهم من أنَّه تعالى خالق لأفعال العباد ، فكلُّ ما خلقه فقد أَرادَه و كلُّ ما لم يخلق لم يرده فأمر إبليس بالسجود ولم يرده لعدم تحققه و أراد عدمه لتحقيقه ، و نهى آدم عن الأكل و أراد أكله لتحقيقه و لم يرد تركه لعدم تحققه ، و غير موافق لمذهب العدلية الإمامية و هو أنَّه تعالى كلُّ ما يأمر به فهو يريد و كلُّ ما ينهى عنه فهو لا يريد بل يكرهه ، و أنَّه تعالى يريد كلُّ ما هو خير حسن وجد أولم يوجد ، ولا يريد كلُّ ما هو شرٌّ و قبيح كذلك.

(١) قوله «و بهذا التقرير يندفع» يعني إذا كان ظاهر الخبر مخالفاً للمعلوم من مذهب الإمامية وجب علينا تأويله والخروج عن ظاهره، و معلوم من مذهبنا بطلان الجبر و ظاهر الحديث يدل على الجبر فوجب التأويل وبالجمله لا يجوز أن يكون إرادته التكوينية مخالفة لإرادته التشريعية لانه حينئذ يقع التكوينية لامحالة ولا يقدر العبد على امتثال التكليف التشريعي وهو جبر، فقوله «ع» «شاء أن لا يسجد» بمعنى لم يشأ أن يسجد أي لم يشأ أن يقهره على السجود ولو شاء ذلك يسجد أو هو بمعنى شاء أن لا يسجد بالقهر بل أراد من كل مكلف أن يعبدوا باختيارهم و كذلك قوله «شاء أن يأكل منها» بمعنى شاء أن يكون الأكل في مكانه و اختياره ولو لم يشأ ذلك وكان الأكل خارجاً عن مكانه و اختياره كان مقهوراً على عدم الأكل وهذا التأويل سواء كان بعيداً أو قريباً لا بد من الالتزام به، وأورد الحديث أن لم يمكن تأويله حتى لا يلزم الجبر. (ش)

ويخطر بالبال توجيه آخر وهو أن معنى قوله : «أمر الله ولم يشأ» هو أنه أمر بشيء ولم يرتد على علمه بوقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه. ومعنى قوله «وشاء» ولم يأمر هو أنه أراد تعلق علمه بوقوع شيء لعلمه بوقوعه ولم يأمر بذلك الشيء لأنه يكرهه، وتوجيه ثالث بناء على أن المراد بالمشيئة العلم وهو أنه أمر بشيء ولم يعلم بوقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه فلا يتعلق علمه بوقوعه و«شاء» يعني علم وقوع شيء ولم يأمر به لكونه غير مرضي له، والتوجيه الأول أقرب والثالث أبعد لأن إطلاق المشيئة على العلم لم يثبت لغو ولا عرفاً. وحمل الحديث على التقيّة محتمل أيضاً.

((الاصل))

٤- «علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد الهمداني، ومحمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: إن الله إرادتين ومشيتين: إرادة حتم وإرادة عزم، ينهي»
«و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء، أو ما رأيت أنه ينهي آدم وزوجته أن يأكلتا من الشجرة و شاء ذلك و لولم يشأ أن يأكلتا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى»
«و أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد الهمداني، ومحمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: إن الله إرادتين ومشيتين (١) إرادة حتم أي إرادة حتمية ومشية قطعية لا يجوز تخلف المراد عنها كما هو شأن إرادته ومشيته بالنسبة إلى أفعاله (و إرادة عزم) أي إرادة عزيمة غير حتمية ومشية تخيرية

(١) قوله «إرادتين ومشيتين» ظاهر هذا الحديث أيضاً يخالف ما هو المعلوم من مذهب الإمامية وهو اتحاد الطلب الإرادة و يوافق مذهب الأشاعرة من اختلافهما وذلك لأن المراد من إحدى الإرادتين الطلب التكليفي والتشريعي وهو الأمر والنهي والآخرى الإرادة*

غير قطعية يجوز تخلف المراد عنها ، كما هو شأن إرادته ومشيته بالنسبة إلى أفعال العباد (ينهى وهو يشاء) أي ينهى عن العبد عن شيء ويكره ذلك الشيء وهو يريد بالعرض صدوره منه باعتبار أنه لم يجبره على قبول النهي والترك (و يأمر هو لا يشاء) أي يأمر العبد بشيء ويريد صدوره منه وهو لا يريد ذلك الشيء باعتبار أنه لم يجبره على قبول المأمور به ، والحاصل أنه تعالى لما كان قادراً على منع العبد جبراً وقسراً من الفعل في صورة النهي ومن الترك في صورة الأمر ولم يمنعه كذلك لأنه مناف للتكليف كأنه شاء فعل المنهي عنه وترك المأمور به (أو مارأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة و شاء ذلك) أي أكلاهما منها باعتبار أنه لم يجبرهما على تركه (ولو لم يشأ أن يأكلا) يجبره الله تعالى المنهي عنه ومشيته لتركه حتماً (لما غلبت مشيتهما) للأكل (مشية الله تعالى) لتركه حتماً لأن المغلوب المجبور على ترك شيء لا يمكنه إلا تيان بفعله فضلاً عن أن

النكوشية وعند الأشاعرة يجوز الأمر بشيء يريد الله تعالى أن يقع البتة والنهي عن شيء يريد أن يقع البتة، ومذهبنا أنه ليس له تعالى في أفعال العباد إلا الأمر والنهي ولا إرادة ولا طلب غير مفاد الأمر والنهي، فلا يريد كفر أبي لهب تكويناً ولا أكل آدم من الشجرة تكويناً إن فرض نهيه عنه تشريعاً وإنما يريد صدور الأفعال عن الناس باختيارهم وإن كان تعالى يعلم أنهم يختارون العصيان لكن لا يريد صدور العصيان منهم والعلم بالعصيان غير إرادة العصيان وبالجملة فلا بد من تأويل الحديث أورده إن لم يمكن التأويل حتى لا يخالف المذهب. ولو كان الله تعالى أراد تكويناً من الإنسان شيئاً وكان الإنسان مقهوراً عليه لم يجز له تعالى أن يأمره تكليفاً بضده، فقله (ع) - إن صحت النسبة - ونهى آدم عن أكل الشجرة و شاء ذلك، ليس معناه شاء أكله قهراً وجبراً بل شاء كونه مختاراً في الأكل وتركه، وعلم أنه يأكل باختياره فإن استبعد أحد حمل اللفظ على هذا المعنى ولم يرض بالتأويل نرد الخبر على أي حال لمخالفة المعلوم. و قوله ولولم يشأ أن يأكلا لما غلبت - إلى آخره - غير باقي على ظاهره أيضاً و معناه لو شاء أن يأكلا لكان قادراً على جبرهما لكن لم يجبرهما على ترك الأكل. (ش)

يكون مشيئته غالبية على مشيئة الجابر القاهر (و أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق) دل على أن الذبيح إسحاق بن سارة ، و في رواية أبي بصير ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام المذكورة في باب حج إبراهيم عليه السلام من هذا الكتاب أيضاً دلالة على ذلك ولكن رواية الصدوق رحمه الله في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام باسناده عن الفضل بن شاذان ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و باسناده الآخر ، عن علي بن الحسن بن علي بن الفضال ، عن أبيه عنه عليه السلام دلت على أن الذبيح إسماعيل بن هاجر ، و كذا روايته في كتاب معاني الأخبار في باب نوادر المعاني صريحة في ذلك و في آخرها « فمن زعم أن إسحاق أكبر من إسماعيل و أن الذبيح إسحاق فقد كذب بما أنزل الله من نبأهما (و لم يشأ أن يذبحه) (١) مشيئة

(١) قوله « ولم يشأ أن يذبحه » لولا هذه الفقرات لا يمكن حمل أول الكلام على وجه لا يخالف المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام بأن يكون المراد اثبات قسمين من الإرادة أعني التكويني والتشريعي من غير أن يكون كلاهما متعلقين بفعل واحد مع تناقضهما لأن المحال اجتماع المتناقضين منهما على فعل واحد كذبح ولد إبراهيم و عدم ذبحه لا وجود الإرادتين مطلقاً ، و حمل صدر المتألهين الإرادتين على ما سبق منه في باب البداء من اللوح المحفوظ و لوح المحو والاثبات و هو بعيد جداً لا يطابق عبارة الحديث لا بتكلف بأن يكون أمره تعالى بالذبح من لوح المحو والاثبات وعدم مشيئته من اللوح المحفوظ وهذا توجيه للحديث أولى من الطرح والرد ولكن علماؤنا - كما سبق - بطلوا البداء صريحاً خصوصاً في هذه القصة و تمام الكلام في الأصول و اعلم أن الشيخ محيي الدين بن عربي أطال البحث في الفتوحات المكية في الباب السادس عشر وثلاثمائة في لوح القضاء والقدر والمحو والاثبات و اللوح المحفوظ و أثبت البداء على تأويل بعض علمائنا و منه اقتبس صدر المتألهين و بعده المجلسي رحمه الله كلاهما في اللوحين مع فرق ما في التعبير ولا يفرقه لأن ابن عربي مع اختلاف الناس في أمره لم يختلفوا في تضلعه في العلم و ليس اقتباس المعنى منه تقليداً بل هو أخذ بالدليل و تصديقه في أمر لا يستلزم تصديقه في الكل حتى مسائل الإمامة والولاية مثلاً مع أن بعض علمائنا اعتقد تشبيهه ولا حاجة لنا في تحقيق هذه الأمور و كان دأب علمائنا اقتباس*

حتم يمتنع معها ترك الذَّبْح والإعراض عنه (ولو شاء أن يذبحه) كذلك (لما غلبت مشيئة إبراهيم) ترك الذَّبْح والإعراض عنه بعد الاشتغال به (مشيئة الله تعالى) ذبحه حتماً لأنه عَلَيْهِ السَّلَام حيثُ كان مجبوراً بالذَّبْح غير قادر على تركه والله أعلم.

((الاصل))

٥- «عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليِّ بن معبد، عن دُرست بن أبي منصور، عن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام يقول، شاء وأراد ولم يجب ولم يرض، شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك ولم يجب أن»
«يقال: ثالث ثلاثة ولم يرض لعباده الكفر.»

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليِّ بن معبد، عن درست بن أبي منصور عن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام يقول: شاء وأراد ولم يجب (١) و

* العلم من كل من يجدون عنده علماً واستحسان ما هو حسن من كل أحد واطن أنى رأيت في سفينة البحار نقل كتاب منه إلى الفخر الرازي في النصيحة يليق على ما اصطلاحوا عليه في التحسين أن يكتب بالنور على صفحات حدود الحور.

ثم إن صدر المتألهين قال: ليس المراد كما يترأى من ظاهر الكلام أنه سبحانه قد يأمر وينهى من غير إرادة باتيان الأمور أو ترك المنهى عنه حاشا عن ذلك، قياساً على السيد الذي يأمر عبده بشيء يريد عدم اتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بإيذاء عبده انتهى. و ذلك لان ظاهر الامر يدل على حقيقة الارادة والطلب وخلافه بمنزلة الكذب في الاخبار اغراء بالجهل و قبيح ليس في حكمته تعالى الاغراء بالجهل. (ش)

(١) قوله «شاء وأراد ولم يجب»، هذا حديث محكم واضح المعنى موافق للمعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام وللعقل، ويجب ارجاع سائر الاحاديث من المتشابهات *

لم يرض) هذا باعتبار المطلق مجمل فسرّه بقوله (شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه و أراد مثل ذلك) قد عرفت أن الإرادة آكد من المشيئة يعني شاء و أراد إرادة حتم أن يتعلّق علمه بكلّ شيء ولا يقع شيء من الأشياء إلا بعلمه وهذا أحد التأويلات لتعلّق مشيئته وإرادته بكلّ شيء خيراً كان أو شراً (ولم يحبّ أن يقال : ثالث ثلاثة) المحبّة في حقّ العبد ميل النفس أو سكونه بالنسبة إلى موافقه و ملائمته عند تصوّر كونه ملائماً و موافقاً له ، و هذا مستلزم لإرادته إيتاء ، و لما كانت المحبّة بهذا المعنى محالاً في حقّه تعالى يراد بها ذلك اللازم يعني لم يرد أن يقال : هو إله من الآلهة الثلاثة : الله و عيسى و مريم كما قالت النصارى و دلّ على قولهم ذلك قوله تعالى « أنت قلت للناس اتخذوني و أمّي إلهين » (ولم يرض لعباده الكفر) لأنّ الرضا بالكفر قبيح لا يجوز إسناده إليه تعالى و فيه ردّ على الأشاعرة لأنهم يقولون : أراد الله الكفر من الكافر و أراد أن يقال له ثالث ثلاثة بناء على ما تقرّر عندهم من أنّه تعالى أراد كلّما له حظّ من الوجود و إذا أرادهما فقد أحبّهما (١) و رضىهما لأنّ حبّه تعالى للشيء و رضاه عبارة عن

* الى هذا المحكم الواضح و حاصله أنه تعالى أراد من المباد الخير و الصلاح إرادة غير جبرية بل بأن يختاروا الخير بأنفسهم فلم يوجب كما أوجب في التكوينية و لو فعلوا خلاف ما أمروا به لم يرض بفعلهم (ش)

(١) قوله « و إذا أرادهما فقد أحبّهما » قد تبين مما مر سابقاً أن هذه المعاني التي تدل على التأثير و الانفعال لا يجوز اثباتهما لله تعالى فان ذاته تعالى برىء عن الانفعال فالإرادة و الحب و الرضا جميعها منفية عنه تعالى بمعناها الحقيقية و انما يثبت له بالتأويل و باثبات بعض لوازمها الممكنة كما في تأويل الغضب بالعقاب و الرضا بالثواب و حينئذ فاذا نظرنا الى أنفسنا لتحقيق المعنى الحقيقي فينا رأينا أن الإرادة و المشيئة فينا غير الحب و الرضا ، مثلاً الحجامة و الادوية البشعة نريدها و نشربها بإرادتنا و لانحبها و لانرضيها ، و اما بالنسبة الى الله تعالى فلا يتصور أن يكون بعض الأمور كذلك بمعناها الحقيقية لكن بالتأويل بان يعامل مع بعض الأشياء معاملة المراد المكروه كخلق إبليس و سائر الشرور فانها *

الإرادة كما صرّحوا به في كتبهم وصرّح به أصحابنا أيضاً. ومن ثمّ قال ابن قيسم الحنبلي وابن هشام على ما نقل عنهما شارح كشف الحقّ أنّ هؤلاء يعني الأشاعرة يقولون: إنّ كلّ ما شاء الله وقضاه فقد أحبه ورضيه وأما رأي جماعة المتأخّرين منهم شاعة هذا القول وقبحه حاولوا التحرّز عنه فقال بعضهم: إرادته تعالى بجميع الأشياء حتّى الكفر وغيره عبارة عن تقديرها، وتقديره للكفر لا يوجب أن يحبه ويرضاه.

وقال صاحب المواقف: الرضا عبارة عن ترك الاعتراض والله يريد الكفر ويعترض عليه ويؤاخذ به، ويؤيده أنّ العبد لا يريد الآلام والأفراح وليس مأموراً بإرادتها وهو مأمورٌ بترك الاعتراض عليها.

والجواب عن الأوّل أنّ الإرادة لم تجيء لغة ولا عرفاً بمعنى التقدير ولم يصطلح عليه سوى هذا القائل ولهذا لم يتمسكوا في دفع هذه الشاعة عن أنفسهم بهذا القول مع أنّه لا ينفعهم أصلاً لأنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة له تعالى عندهم ولا معنى لخلق الفاعل المختار لها بدون إرادتها فالقبح بحاله. والجواب عن الثاني من وجوه: الأوّل أنّه لم يثبت في اللغة ولا في العرف أنّ الرضا عبارة عن ترك الاعتراض بل الثابت فيهما أنّه عبارة عن الإرادة وبذلك يشعر كلام ابن قيسم في شرح منازل السائرين وكلام الآبي في كتاب إكمال الإكمال وكلام بعض شراح نهج البلاغة حيث قال: المحبّة إرادة هي مبدء فعل ما، ومحبّته تعالى للشيء إرادته، والرضا قريب من المحبّة ويشبه أن يكون أعمّ منها لأنّ كلّ محبّ راض عمّا أحبه ولا ينعكس، وقد قيل: إنّ الرضا على ما يقتضيه القرآن مستلزم للإرادة أو إرادة مخصوصة ولعلّ تلك الإرادة المخصوصة هي التي ذهب إليها بعض الأصحاب من أنّ الرضا إرادة متعلّقة بالأموال الحسنة من حيث هي كذلك، الثاني أنّ إرادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل، فلا يصحّ

* مرادة بالعرض وخلقها الله تعالى لأن الخيرات العظيمة لا تنفك عن الشرور القليلة وترك

الخير الكثير للشر القليل شر كثير. (ش)

إسناده إليه تعالى ، الثالث أن ترك الاعتراض يتحقق في المباحات والمكروهات ولا يقال : إنه تعالى راض عن العباد بفعلها ، الرابع أن التأيد المذكور في محل المنع لأن رضا العبد بالآلام عبارة عن إرادتها ترجيحاً لإرادته تعالى على إرادته نفسه و ترك الاعتراض تابع لتلك الإرادة.

((الاصل))

٦- «عبد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: قال: «أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله: ابن آدم! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك» «ما تشاء وبقوتني أدت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي» جعلتك سمياً ، بصيراً ، «قوياً ، ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك وذاك» «أنني أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيئاتك مني و ذاك أنني لا أسأل عماء» «أفعلوهم يسألون».

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

((الشرح))

(عبد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قال أبو- الحسن الرضا عليه السلام قال الله: ابن آدم) بحذف حرف النداء و في كتاب العيون «يا ابن آدم» بذكرها (بمشيئتي) مشيئتك و توفيقك واللفظ بك (كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء) (١) من الطاعات والخيرات الموجبة لاستقامة

(١) قوله «بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء» شاء الله أن يكون الانسان مختاراً في أفعاله فاذا اختار عملاً لم يكن خارجاً عن مشيئة الله تعالى من جهة انه شاء اختيار العبد و ان كان مختار العبد مبدوياً ولو أراد اجبار العباد على الخير كان قادراً عليه بان لا يوجد اسباب المعصية ولا يخلق لهم الخمر والخنزير و كان الرجل اذا أراد ضرب آخر أو قتله أو سرقة ماله شلت يده و اذا أراد الزنا سلبت عنه الشهوة، و هكذا ولكنه تعالى أقدرهم على الخير والشر معاً، وخلق لهم أسباب كل فعل و آلاته و خيرته مع أنه *

أحوالك في الدارين كما قال سبحانه «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» وفي الكلام ترجيح لجانب المعنى والخطاب على جانب اللفظ والغيبة (و بقوتي) التي أودعتها فيك (أديت فرائضي) التي توجب قربك مني ورضاي عنك ولما كان أداؤها متوقفاً على إرادتها والقوة عليها والتوفيق المحرّك إليها كان كل ذلك من صنع الله تعالى بعباده والفضل عليهم، أمّا الأخيران فظاهران وأمّا الأول فلا نك قد عرفت آنفاً أن أصل الإرادة من خلق الله تعالى وإن كانت الإرادة الجازمة من العبد، من الله تعالى عليهم بذكر هذه الأمور (و بنعمتي قويت على معصيتي) فيه توبيخ لك بالظلم والكفران وعيد باستحقاق العقوبة والخذلان وذلك لأنّ حكمة التكليف المورث لاستحقاق الثواب والعقاب تقتضي إمكان تعلّق القوة بالضدين و صلاحية ارتباطها بالطرفين و تلك لكونها جسمانية تقوى و تضعف بسبب توارد النعمة وعدمه اقتضت الحكمة لأجل تكميل الحجّة تقويتها بالنعمة والغرض الأصلي من تقويتها هو أن تصيرها إلى أشرف الضدين و تميلها إلى أفضل الطرفين أعني الطاعات والخيرات فإذا جعلها مائلة إلى المعاصي و الشرور فقد صرف أثر النعمة

* يبغيض المعاصي بأسبابها لينتهي العبد باختياره و كان خير الاختيار بالنسبة إلى شر المصيبة كثيراً جداً ، ألا ترى أن الملك المقتدر إن أراد قمع مادة الفساد و افناء دواعي القتل والسرقة من بلاده بمنع جميع الناس من تملك أسلحتهما كالسيف والسكين وآلات النقب والكسر والسلم و أمثال ذلك إن فرضنا إمكان ذلك له لزم منه حرمانهم من جميع المنافع والفوائد و فسد أمرهم لكن يخليهم و تملكهم تلك الأسباب لمنافعها و إن لزم منه القتل والسرقة أحياناً لأن ضرر سلب الاختيار عن الناس في أعمالهم أعظم بكثير منه، و حينئذ فلا يمكننا أن نقول رضى الملك بالقتل والسرقة و انهما عملان مقبولان عنده حيث لا يمنع منه جبراً قهراً ولا أنه أراد وقوع القتل والسرقة بالذات و شاء وقوعهما بالنظر الاستقلالي بل شاء بالعرض كما أن الأب يريد إيلام ابنه بالحجامة ولا يريد الإيلام بالذات بل يريد تحصيل سلامته من المرض بالذات، و السلامة لا تنفك عن الإيلام فهو يريد الإيلام بالعرض . (ش)

في سبيل الظلم والطغيان وحصل لك استحقاق العقوبة والخذلان (جعلتك بلا سبق استحقاق سميحاً) بما نطقت به ألسن الشرايع والرُّسل (بصيراً) بمادل على أشرف المناهج والسبل (قوياً) على سلوك طريق الاستقامة والزلل (ما أصابك من حسنة) طاعة كانت أو نعمة (فمن الله) (١) تفضلاً منه عليك وإحساناً منه إليك فله الفضل و الحق عليك أمّا الطاعة فلا أخذ لطفه عنان مشيتك إليها وإقامة توقيقه جواد إرادتك عليها ، وأمّا النعمة سواء كانت دنيوية أو أخروية فلظهور رجوع جلّها بل كلّها إلى التفضل والإحسان لأنّ الإنسان وإن صرف عمره في سبيل الطاعة والرّضوان واجتنب دهره عن طريق المعصية والطغيان فهو بعد لم يأت بما يسكفي نعمة الوجود فكيف يستحقّ بعمله نعمة أخرى ، ولذلك ورد من طريق العامة و الخاصة « لا يدخل أحد الجنة إلا بفضل الله ورحمته » وفيه دلالة على نفي التفويض (وما أصابك من سيئة) معصية كانت أو بليّة (فمن نفسك) لكونها فاعلة لها و جالبة إيّاها ، أمّا المعصية فلصرف النفس عنان القدرة على الطاعات و المعاصي إلى سبيل المعاصي ، وأمّا البليّة فلاستجلاب النفس إيّاها بارتكاب المناهي كما روى المصنّف في باب « تعجيل عقوبة الذنب » بإسناده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ » و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير « ليس من التواء عرق ولا نكبة حجر ولا عشرة قدم ولا خدش عود إلا بذنب - الحديث » قال القاضي الآية مخصوصة بالمجرمين

(١) قوله « ما أصابك من حسنة فمن الله » لأن تسبیب الاسباب و تمكين المكلف و خلق الآلات والهداية الى الخير جميعاً من الله تعالى و ان كان اختيار الخير من العبد اذ لو لم يكن الاسباب لم يقدر على الحسنة أصلاً و أما السيئة من حيث هي سيئة فليست من الله تعالى و ان كان تسبیب أسبابها و اقدار المكلف عليها منه تعالى كاسباب الطاعة والحسنة الا أنه تعالى لم يخلق الآلات والاسباب للسيئة بل خلقها للحسنة وانما صارت سيئة بسوء اختيار العبد و بعبارة اخرى الفائض منه تعالى الوجود و هو خير محض و كون السيئة شراً انما هو من جهة العبد فقط حيث صرف ما يمكن أن يصرف في الحسنة في السيئة . (ش)

فإنَّ ما أصاب غيرهم فلا سبب آخر منها تعويضه للأجر العظيم بالصبر عليه إنتهى
و لك أن تريد بالنفس واليد الجنس وتقول قد يصيب المصيبة بريئاً بفعل غيره كما
دلَّ عليه بعض الآيات والروايات وأن تريد بهما نفس المصاب و يده و تجعل
المكسوب الجالب للمصيبة شاملاً لخلاف الأولى أيضاً وتقول غير المجرم لا يخلو
منه كما اشتهر حسنات الأبرار سيئات المقرئين ، و من ههنا أصاب آدم عليه السلام
ما أصابه و فيه دلالة واضحة على أن العبد ليس مجبوراً على المعصية و أن أفعاله
مستندة إليه لا إليه سبحانه كما زعمت الأشاعرة (وذلك) المذكور وهو كون «ما أصابك
من حسنة» سبباً للحكم عليه بأنه من الله و كون «ما أصابك من سيئة» سبباً
للحكم عليه بأنه من نفسك لأجل (أنني أولى بحسناتك منك) لصدورها عنك
بقوتني التي أودعتها فيك اختياراً و امتحاناً و توفيقى ولطفي بك تفضلاً و إحساناً
حتى لو صرفت وجه التوفيق و اللطف عنك ، و وكلتك إلى نفسك كنت من الشرِّ
أقرب و من الخير أبعد وأنت أولى بسيئاتك مني) لصدورها عنك على وفق عنايتك
و إرادتك و مقتضى مشيئتك و قدرتك و في لفظة أولى و إضافة الحسنات و
السيئات إلى المخاطب إشعار بأن الحسنات و السيئات كلها مكسوبة للعبد إلا
أن فعل الحسنات لمّا كان بالتوفيق و اللطف الخارجين عن الأمور المعتمدة في
أصل التكليف كان إسناده إليه تعالى أولى بهذا الاعتبار كإسناد الرمي إليه تعالى
في قوله «و ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» و فعل السيئات لمّا كان عن مجرد
القوة التي هي مناط التكليف مع شوق النفس إليه من غير إعانة من الله تعالى عليه
كان إسناده إلى الفاعل الحقيقي أولى من إسناده إلى الفاعل بواسطة (وذلك) إشارة
إلى الأمر المفهوم من سياق الكلام و هو الإقذار على الطاعة والمعصية وإحداث
اللطف و التوفيق لبعض دائماً و لبعض في وقت دون وقت (إنني لا أسأل عما
أفعل) (١) لكمال الجلالة والعظمة والجبروت مع اشتمال ذلك الفعل على الحكم

(١) قوله « إنني لا أسأل عما أفعل » كان مبدء أكثر الشبهات وسوسة السواهمة في

مصالح كثير من الامور و حكمها لعدم تبيينها و غموضها و كان جواب الجميع أنه تعالى *

والمصالح و غيرها من أسرار القدر التي لا يصل إليها عقول أحد من البشر (وهم يسألون) عما يفعلون وعن صرف القوة والنعمة فيما يعملون لأنهم عباد مملوكون، وفيه أيضاً دلالة على أنهم الفاعلون إذ لا معنى لسؤال أحد عما هو مجبور عليه و ليس من فعله.

* عالم بجميع الاشياء حكيم ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، عقب مسألة التكليف و صدور الحسنات والسيئات من الناس بهذا الكلام لدفع تلك الشبهات منها أنه تعالى لم خلق الكافر اذا علم انه يكفر ولا ينتفع بالوجود؟ وكان الاصلح والارجح أن لا يخلقه أصلاً لان غاية الخلق ايصال النفع، والشبهة الثانية أنه لا فائدة في التكليف مطلقاً اذ كان خلق الانسان جميع ذوي العقول في الجنة والنذاذهم بالنعيم من غير تكليف ممكناً له تعالى و نقل عن ابليس سبع شبهات في معناها الاولى والثانية ما ذكر والثالثة انه لم يكن فائدة في خصوص السجود لادم اذا علم الله تعالى اني اعصى ولا اطيع مع اني كنت اعبد و اطيعه في غيره من التكليف ولم يكن هذا التكليف الا اضراراً بي والرابعة اني تركت السجود لادم ولم يكن قبيحاً اذ لا ينبغي ولا يحسن السجود الا لله تعالى فلم أمرني بعمل غير حسن ولعنني على تركه الخامسة والسادسة لم يكن في تسليطي على آدم اولا وذريته بعده حكمة و مصلحة بل كان اضراراً لادم و كان الاصلح مني من الدخول والوسوسة لادم ثم لذريته بعده . السابعة كان قادراً على حسم مادة الفساد والحكم بموتى و قضاء عمرى حتى لا تسلط على ذرية آدم الى يوم القيامة و مثل هذه الشبهات تختلج ببال الناس كثيراً بل ان تتبعت وسبرت وجدت الملاحظة والزنادقة لم يضلوا الا لتشبههم بهذه الشبهات . والجواب الحق اجمالاً ما اشير اليه في هذا الحديث و هو أن الانسان لا يمكن أن يدعى الاحاطة بمصالح جميع الامور وحكمها و بعد الاعتراف بجهله و نقصه لم يصعب عليه الخروج من هذه المزالق خصوصاً اذا اعترف بأن فعل الله تعالى لا يقاس على فعل الانسان و أصل الاشتباه أن الانسان العامى يتصور واجب الوجود كإنسان قوى صاحب الملكات الفاضلة و أفعال جرافية والملحد ينكر وجود هذا الذى يتصور العوام لانه يرى أفعاله لا يشبه أفعال الانسان و فائدة اصرار الائمة عليهم السلام في نفي التشبيه دفع هذه الاوهام و جميع الشبهات السبع مبنية على تشبيهه العالم بالانسان في فعله و ذاته. (ش)

(باب)

(الابتلاء والاختبار)

((الاصل))

١- « عليُّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد -
 « الرحمن ، عن حمزة بن محمد الطيَّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من قبض ولا
 بسط إلا والله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء » ،

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن
 عن حمزة بن محمد الطيَّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من قبض ولا بسط إلا
 والله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء) القبض في اللغة الإمساك والأخذ يقال : قبض عليه
 بيده إذا ضمَّ عليه أصابعه وقبض الشيء أخذه ، والبسط نشر الشيء والجود والانعام
 وفلان مبسوط اليد وجواد عبارتان متعقبتان على معنى واحد ومن أسمائه تعالى
 القابض والباسط لأنه يقبض الرزق عمَّن يشاء ويبسط الرزق لمن يشاء ويقبض الأرواح
 عند الممات ويبسطها في الأجساد عند الحياة ، ولعلَّ المراد بالقبض والبسط هنا
 القبض والبسط في الرزاق بالتوسُّع والتقتير وفي النفوس بالسرور والأحزان و
 في الأبدان بالصحة والألم وفي الأعمال بتوفيق الأقبال وإليها وعدمه وفي الأخلاق
 بالتحلية بها وعدمها وفي الدعاء بالإجابة له وعدمها وفي الأحكام بالرخصة وفي
 بعضها والنهي عن بعضها يعني ما من قبض ولا بسط بشيء من هذه المعاني إلا والله
 تعالى فيه مشيئة وإرادة وقضاء وحكم ، والابتلاء هو اختبار يختبر بها عباده ويعامل
 معهم معاملة المختبر مع صاحبها ليعلم مآل حالهم وعاقبة أمرهم لأنه علام الغيوب

بل ليظهر لهم كيف يخرجون من بوتقة الامتحان أيخرجون صابرين خالسين أو يخرجون شاكين خبيثين فالفقير والمحزون والمتألم مختبرون بالفقر والحزن و الألم والغنى والمسرور والصحيح مختبرون بالغنى والسرور والصحة وهكذا البواقي فان صبروا دخلوا في زمرة الصابرين الكاملين وإن لم يصبروا دخلوا في زمرة الشاكين الناقصين ، و السالكون العارفون بمراتب هذه الاختبارات ورموز هذه الامتحانات مترددون بين خوف و رجاء ولا حول ولا قوة إلا بالله. وفيه دلالة على أن أفعال العباد اختيارية لهم إذ لا معنى لاختبار أحد بفعل لا يقدر عليه .

((الاصل))

٢. « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن فضالة بن أيوب ، عن حمزة بن محمد الطيار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنه ليس شيء فيه قبض » أو بسط مما أمر الله به أو نهى عنه إلا وفيه لله عز وجل ابتلاء وقضاء .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن فضالة بن أيوب ، عن حمزة بن محمد الطيار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنه ليس شيء فيه قبض أو بسط مما أمر الله به أو نهى عنه) لعل المراد بالأمر خلاف النهي فيشمل ما وقع فيه الرخصة مثل المباحات أيضاً والبسط في صورة الأمر والقبض في صورة النهي لأن الناهي قبض المنهي وأخذه عن فعل المنهي عنه ويمكن تعميم الأمر والنهي على وجه يشمل القبض والبسط في غير الأحكام أيضاً فإن الفقر والغنى والألم والصحة وغيرها أيضاً حاصلة بأمره تعالى (إلا وفيه لله تعالى ابتلاء وقضاء) وذلك بعد حصول اللطف منه تعالى ببعث الأنبياء وإرسال الرسل وإنزال الكتب وإرشاد العباد وإيضاح السبل ومدح الصابرين وتعظيم أجرهم فلا يرد أن الاختبار ينافي اللطف المقرَّب إلى الطاعة والانقياد واللطف واجب على الله تعالى كما يشن في موضعه .

(باب)

(السعادة والشقاء)

١١

الشقاء والشقاوة خلاف السعادة ، سعد الرجل بالفتح و الكسر فهو سعيد ،
و بالضم والكسر فهو مسعود . و السعيد فسرّه الآبي بأنه من يدخل الجنة وإن
أردت زيادة توضيح فتقول : السعادة و الشقاوة حالتان متقابلتان للإنسان ولهما
أثر و سبب قريب و سبب بعيد أمّا الأثر فهو استحقاق الثواب و العقاب . وأمّا
السبب القريب فهو الإتيان بالخيرات التي أشرفها الإيمان و الاتيان بالشرور التي
أخسها الكفر و قد يطلق السعادة و الشقاوة على نفس هذا السبب أيضاً و قول
الصادق عليه السلام السعادة سبب خير يمسك به السعيد فجرّه إلى النجاة ، و الشقاوة سبب
خذلان يمسك به الشقي فجرّه إلى الهلكة و كل يعلم الله يحتمل الأمرين و أمّا
السبب البعيد فهو ما أشار إليه مولانا الباقر عليه السلام بقوله : « إن الله جلّ وعزّ قبل
أن يخلق الخلق قال كُن ماءً عذباً أخلق منك جنّتي وأهل طاعتي وكن مالحاً أجاباً
أخلق منك ناري وأهل معصيتي ثم أمرهما فامتزجا فمن ثم صار يلد المؤمن الكافر
و الكافر المؤمن - الحديث » فإن هذين الماءين سبب لاقتدار الإنسان بالخير والشر
و تكليفه و امتحانه بهما ومبدء لاستعداده لقبول السعادة و الشقاوة و ميله إليهما
ولا يقتضي ذلك الجبر لأنّ الجبر إنّما يلزم لو خلقه من ماء أجاج وحده فإن ذلك
كان يوجب انتفاء القدرة على الخير والظاهر أنّهما يطلقان على هذا السبب أيضاً
وبالجملة هما في الحقيقة الحالتان المذكورتان و إطلاقهما على السببين المذكورين
على سبيل التوسّع من باب تسمية السبب باسم المسبّب .

((الاصل))

١- « محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن صفوان بن يحيى ، عن »

« منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله خلق السعادة والشقاء قبل »

« أن يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم ييغضه أبداً و إن عمل شراً أبغض عمله »
 « ولم ييغضه ، و إن كان شقيماً لم يحبّه أبداً و إن عمل صالحاً أحبّ عمله و أبغضه »
 « لما يصير إليه ، فإذا أحبّ الله شيئاً لم ييغضه أبداً و إذا أبغض شيئاً لم »
 « يحبّه أبداً ».

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان ، (١) عن صفوان يحيى ، عن بن منصور
 ابن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله خلق السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه) أي
 قدرهما قبل تقدير الخلق (٢) أو قبل إيجادهما فلا يرد أنهما أمر عرضي كيف يتصور
 تحققه قبل تحققه هذا إن أريد بهما الحالة المذكورة أو السبب القريب لها و أما إن
 أريد بهما السبب البعيد فيحتمل أن يراد بخلقهما تقديرهما و يحتمل أن يراد به إيجادهما
 لأنّ مبدأ الخير و الشر ممّا أوجده الله تعالى في مبدئ الإنسان الذي هو الماء

(١) قوله « محمد بن إسماعيل عن الفضل » اختلاف العلماء في محمد بن إسماعيل
 هذا معروف والصحيح قول السيد الداماد انه النيشابوري المعروف ببندفر . و قال المجلسي
 دره . في اسناده مجهول كالصحيح و ليس في الاسناد مجهول الا أن يكون محمد بن إسماعيل
 هذا ولا يكفي في رفع القدح عن جهالته على فرضها وجود صفوان بن يحيى بعده و هو
 من أصحاب الاجماع و عادة المجلسي أن يعد كل اسناد مقدوح كالصحيح بسبب أحد
 أصحاب الاجماع ولكن هذا يصح ان كان محمد بن إسماعيل بعد صفوان بن يحيى في
 الاسناد . (ش)

(٢) قوله « أي قدرهما قبل تقدير الخلق » مقتبس من صدر المتألهين فانه فسر قوله
 (ع) « ان الله خلق السعادة » تفسيرين أحدهما الخلق بمعنى التقدير ، والثاني السعادة بمعنى
 الرتبة التي الوصول اليها سعادة للإنسان مثلاً وصول الإنسان الى ادراك الكليات والايان
 بالموجودات المجردة سعادة له و خلق الله هذه الكليات والمجردات قبل تقدير خلقه و خلق
 الجنة قبل أن يخلق الناس و كذلك النار (ش)

الذي اختمرت به طينته (فمن خلقه الله سعيداً) (١) حال عن المفعول أو تميز للنسبة و على التقديرين كان تقديره أو إيجاد مقروناً بسعادته في علم الله تعالى فلا يرد أن سعادته مكسوبة له لا أنه تعالى موجود لها على ما هو الحق عند الإمامية (لم يبغضه أبداً) لتحقيق السعادة الموجبة للمحبة والرضا عنه (وإن عمل شراً) بمقتضى ما فيه من القوة الداعية إلى الشر (أبغض عمله) بما هو شر متصف بأنه خلاف المراد (ولم يبغضه) بغضه له يعود إلى كراهته له و علمه بعدم وقوعه على نهج الصواب وإستحقاق صاحبه للتعذيب ثم يوفقه للتوبة الماحية له أو يمحوه بالآلام والمصائب أو يعفو عنه لمن يشاء حتى يرد عليه خالصاً من الذنوب (وإن كان شقيماً لم يحبه أبداً) لغلبة شقاوته الموجبة للمقت والبغض وفي تغيير الأسلوب إيماء لطيف (٢) إلى أنه تعالى لا يخلق أحداً شقيماً وإنما الشقاوة من كسب العبد بخلاف السعادة فإنها أيضاً وإن كانت من كسبه إلا أنه لحسن استعداده صار محلاً للطفه تعالى به و توفيقه له في اكتسابها فكأنه تعالى خالق لها (وإن عمل

(١) قوله « فمن خلقه الله سعيداً » يجب تفسير هذا الكلام بحيث لا يستلزم الجبر فإن الجبر خلاف ضرورة مذهب أهل البيت عليهم السلام والعدل من أصول مذهبهم والذي لا شك فيه أنه تعالى خلق كل شيء خالصاً مستعداً للوصول إلى غايته المطلوبة كالماء الذي خلقه في أول الفطرة غير آجن ولا متغير ولا ممزوج والذهب المخلوق في الفطرة الأولية لا غش فيه والإنسان في فطرته الأولى لائق لما خلقه الله لأجله ومستعد للحصول كمال يليق به والعدل الإلهي يقتضى أن يكون نسبة أفراد الإنسان إلى الخير متساوية لأن يكون بعضهم أقرب إلى الخير و أسهل له الوصول إليه والآخر أبعد وأصعب لأن هذا ظلم وقد ورد أن « كل ميسر لما خلق له » والواجب أن يؤول بفرقهم فيما لامدخلية له في الشقاء والسعادة. (ش)

(٢) قوله « وفي تغيير الأسلوب إيماء لطيف » يعنى نسب الله تعالى السعادة إلى نفسه فقال « فمن خلقه الله سعيداً » ونسب الشقاء إلى العبد فقال « وإن كان شقيماً » ولم يقل خلقه الله شقيماً للإيماء إلى أن الشقاء حاصل بفعل العبد لا بقهر الله تعالى و إجباره و هكذا ينبغي أن يحمل الكلام عليه دفعا للجبر. (ش)

صالحاً) لما فيه من القوة الداعية إلى الصلاح (أحب عمله) حبه له يعود إلى علمه بوقوعه على نهج الصواب وإرادة المكافأة لصاحبه فيكافيه بالإحسان والإينعام الدنيوي ونحوه ليرد عليه خالياً عما يوجب الدخول في الجنة (و أبغضه لما يصير إليه بسوء اختياره من الشقاوة التامة الموجبة للدخول في النار) فإذا أحب الله شيئاً (سواء كان عملاً أو غيره) لم يبغضه أبداً وإذا أبغض شيئاً لم يحبه أبداً (توضيح ذلك أن الإنسان عبارة عن مجموع الجوهرين: النفس والبدن (١) وكل واحد منهما طريقان طريق الخير وطريق الشر فطريق الخير للأول وهي العقائد الصحيحة والأخلاق المرضية والثاني هي الأعمال الحسنة وطريق الشر للأول وهي العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة. والثاني هي الأعمال القبيحة فإن استقام هذان الجوهران في شخص دائماً كمافي الأنبياء والأوصياء كان سعيداً

(١) قوله «جوهري النفس والبدن» لما كان المتبادر من هذا الكلام الجبر وأقربية بعض الناس إلى الخير قهراً وبعضهم إلى الشر قهراً أو له الشارح بذلك دفناً للجبر والحاصل أن العمل للبدن والاعتقاد والأخلاق للنفس والإنسان إن كان اعتقاده صحيحاً وأخلاقه فاضلة ولكن بعض أعماله البدنية غير مشروعة في الفقه كان من الذين يحب الله تعالى ذاتهم ويبغض عملهم وإن كان عمله البدني موافقاً لظاهر الشرع على ما يقتضيه علم الفقه لكن اعتقاداته غير كاملة وأخلاقه غير فاضلة كان من الذين يحب الله عمله ويبغض ذاته وليس بغضه تعالى وحبه لشيء قهر العباد عليه وهذا مقتبس من صدر المتألهين - قدس سره - قال إن جوهر النفس الإنساني قد تكون خيراً فاضلاً شريفاً لكن أعماله البدنية سيئة قبيحة وقد يكون أحداً بالعكس من هذا فيكون نفسه شريرة وأخلاقه رذيلة ولكن أعماله الظاهرة من الصلوة والزكاة والحج وغيرها صالحة فعند ذلك كان الأول محبوباً عند الله وعمله مبنوياً وكان الثاني بعكس ذلك جوهره ممقوتاً وعمله محبوباً انتهى. وأول صدر المتألهين وقده، البغض والمحبة بالبعد والقرب من الحضرة الربوبية لعدم صحة المسمى المعروف من البغض والحب بالنسبة إليه تعالى ويبنى أن يكون خيرية جوهر النفس وفضله وشرفه بفضيلة أخلاقه الفاضلة المكتسبة بقرينة ما ذكره في ضده بقوله وأخلاقه رذيلة. (ش)

مطلقاً محبوباً لله دائماً غير مبغوض أبداً وإن لم يستقم شيء منهما أبداً كان شقيماً
مبغوضاً أبداً غير محبوب أصلاً وإن استقام الأوتل دائماً دون الثاني كان هو محبوباً
دائماً غير مبغوض أبداً لأن الجوهر الأوتل أولى بالحقيقة الإنسانية بل هو الإنسان
حقيقة وكان عمله مبغوضاً وإن استقام الثاني دائماً دون الأوتل كان هو مبغوضاً وعمله
محبوباً، وإن استقام كل واحد منهما في وقت دون آخر يعتبر حاله في الخاتمة
فإن استقيما أو استقيم الأوتل وحده كان هو عند الله محبوباً وكان عمله مبغوضاً و
إن استقيم الثاني أو لم يستقم شيء منهما كان هو عند الله مبغوضاً وكان عمله محبوباً
و كلما كان العمل وحده مبغوضاً أمكن أن يتداركه التوبة أو المصيبة الدنيوية
أو البرزخية أو الشفاعة أو العفو ومما ذكرنا ظهر أن الكافر الذي يؤمن محبوب
له تعالى في علم الغيب والمؤمن الذي يكفر مبغوض أبداً لا يقال هذا ينافي قوله
تعالى « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة » فإن هؤلاء كانوا
محبوبين لله تعالى لأن الرضا عنهم يوجب المحبة ثم صار بعضهم مبغوضاً بالتناقض
في حال حيوته ﷺ وبعضهم بالخلاف بعده لأننا نقول الرضا متعلق بالمؤمنين
وكون هؤلاء من المؤمنين عند المبايعة ممنوع وعلى تقدير التسليم كان الرضا
مشروطاً بالوفاء وعدم النكث كما يدل عليه قوله تعالى « فمن نكث فإنما ينكث
على نفسه » و هؤلاء لما نكثوا علم أنهم فقدوا شرط المحبة وفي هذا الحديث رد
على الأشاعرة القائلين بأنه تعالى أراد جميع أفعال العباد و رضي بها وأحبها بناء
على ما زعموا من أنه الموجد لها .

((الاصل))

٢- « علي بن محمد رفعه ، عن شعيب العرقوفي ، عن أبي بصير قال : كنت
« بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالسا وقد سأله سائل فقال : جعلت فداك يا ابن رسول
« الله ! من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم في علمه بالعذاب »
« على عملهم ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : أيها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له أحد »

من خلفه بحقته . فلما حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته ووضع
 « عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله . و وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم »
 « لسبق علمه فيهم ، و منعهم إطفاء القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه و لم »
 « يقدرُوا أن يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه . لأنَّ علمه أولى بحقيقة التصديق و »
 « هو معنى شاء ما شاء و هو سره » .

((الشرح))

(علي بن محمد رفعه ، عن شعيب العرقوفي عن أبي بصير قال : كنت بين
 يدي أبي عبدالله عليه السلام جالسا) قوله جالسا إما خبر والظرف متعلق به أو حال و
 الظرف خبر (وقد سأله سائل فقال : جعلت فداك يا ابن رسول الله من أين لحق
 الشقاء أهل المعصية) (١) أي من أي محل على أن يكون «من» للابتداء أو من

(١) قوله « من أين لحق الشقاء أهل المعصية » لا يخلو ما ذكره في تأويل الخبر عن
 تكلف ولكن لابد من ارتكابه لئلا يخالف ما هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام
 لان ظاهره الجبر وأنه تعالى قدر السعادة لبعض الناس والشقاء لبعضهم فمن قدر له السعادة
 سهل له السبيل إليها و من قدر له الشقاء هيأ له وسائل العصيان و منه من قبول الطاعات و
 لم يقدرُوا أن يتخلصوا منه لان علم الله فيهم لا يتخلف فان قيل كيف قهرهم على الشقاء قيل
 في الجواب انه تعالى علم أنه يشقى لامحالة و ان سهل له السبيل الى طاعته لا يطيع و
 لذلك لم يقدر له وسائل الطاعة و أسبابها و هو لا يوافق ساير ما روى عنهم عليهم السلام
 من أنه تعالى سهل أسباب الخير لجميع الناس وسوى التوفيق بين الوضيع والشريف ممكن
 من أداء المأمور و سهل سبيل اجتناب المحظور و قال تعالى « هدينا النجدين » و تأويل
 الشارح كما ترى لا يخلو عن التكلف . وحمله صدر المتألهين على السؤال عن علة دوام
 العقاب و خلوده مع أن العصيان متناهي منقطع في زمان قليل متناه و حمل جواب الامام «ع»
 على أن العقاب ليس على نفس العمل فانه عرض ينقض وحكم الله تعالى بالعقاب الدائم لا يقوم
 له ولا يتسبب عنه و ليس من حق العمل العقاب الدائم بل انما يكون العمل معداً لان *

* يفيض من الله تعالى على النفوس ملكات راسخة و اعتقادات و معارف يبقى ببقاء الله تعالى فيدوم الثواب والعقاب ببقاء تلك المعارف والملكات كما أن قصور الفارس في تربية الشجر في مدة قليلة يوجب فساد ثمارها و هذا تأويل حسن في نفسه لكن في حمل ألفاظ الخبر عليه تكلف و مع ذلك فهذا خبر مرسل مضطرب المثنى لاحقة فيه و ان فرض حجية أخبار الاحاد في هذه المسائل فقد رواه الشيخ الصدوق - رحمه الله - في التوحيد مع اختلاف لا يوجب الجبر. و قال العلامة المجلسي «ره» بعد نقله من التوحيد هذا الخبر مأخوذ من الكافي و فيه تدبيرات عجيبة تورث سوء الظن بالصدوق «ره» و انه انما قيل ذلك ليوافق مذهب العدل انتهى. وهذا الاحتمال الذي ذكره لا يتطرق عندي الى نقل فساق مؤرخي المخالفين فكيف الى رواية أعظم علماء أهل الحق و في الصفحة ٥٨٣ من المجلد الرابع ان الصدوق من عظماء القدماء التابعين لآثار الائمة النجباء الذين لا يتبعون الاراء والاهواء انتهى. وهو كلام تام في مدح الصدوق «ره» ولكنه رحمه الله لم يكن تأخذه في تحقيق الاخبار لومة لائم ولا يجارى أحداً كما هو معلوم من طريقته خصوصاً في البحار منها ما في المجلد الثالث عشر في حديث ملاقات سعد بن عبدالله الأشعري للمعسكري «ع» على ما سبق في الصفحة ٣٣٢ من المجلد الثالث من هذا الشرح بعد نقل كلام الشهيد «ره» في كون هذا الخبر موضوعاً قال مترضاً عليه : رد هذه الاخبار للتصغير في معرفة شأن الائمة الاطهار اذ وجدنا أن الاخبار المشتملة على المعجزات الغريبة اذا وصل اليهم فهم اما يقدحون فيها أو في راويها بل ليس جرم أكثر المدوحين من أصحاب الرجال الا نقل مثل تلك الاخبار انتهى. و ليت شئني ان كان الشهيد الثاني مقصراً في معرفة الائمة عليهم السلام فمن هو المعارف بهم و ان كان أصحاب الرجال وهم الشيخ الطوسي والنجاشي والعلامة الحلي و ابن داود و أمثالهم غير معتمد عليهم في قدح المدوحين لعدم معرفتهم بمقام الائمة عليهم السلام فمعنى يجب أن نأخذ معالم ديننا و أدلة معارفنا، و أعجب منه قوله في المفيد عليه الرحمة فانه بعد ما نقل فصولاً من كلامه في رد بعض روايات ظاهرها الجبر قال في الصفحة ٧٤ من المجلد الثالث: طرح الايات والاخبار المستفيضة بأمثال تلك الدلائل الضعيفة والوجوه السخيفة * (يعني بها أفادات المفيد «وقده») جرأة على الله و على ائمة الدين انتهى . ولا أدري ان *

أي سبب على أن يكون للتعليل كما في قوله تعالى «مما خطيئاتهم اغرقوا» ويكون أين بمعنى أننى للسؤال عن الحال (حتى حكم لهم في علمه بالعذاب) عليهم (على عملهم) اللام في «لهم» لالتهم و«في» بمعنى الباء أي بسبب علمه بسوء حالهم وقبح مآلهم و فساد أعمالهم أول للظرفية المقدرة لاستقرار هذا الحكم في علمه المحيط بكل شيء و احتواء علمه به كاستقرار السعي في الحاجة في قوله سميت في حاجتك والباء متعلق بحكم و«حتى» عاطفة لاجارة بقرينة وقوع الفعل بعدها وما بعدها هنا أقوى مما قبلها لأن للشقاء أفراداً و هذا الفرد وهو حكم الله تعالى عليهم بالعذاب أقوى أفراداً ولذلك جعله السائل غاية له ليقيد لحق جميع أفراد الشقاء بهم حتى هذا الفرد الذي لاشقاء أقوى منه ، ثم إن أراد بلحق الشقاء لحقه بحسب العلم الإلهي كان المعطوف مؤخراً بحسب الذهن و نفس الأمر جميعاً لأن هذا الحكم تابع لعلمه بشقائهم وإن أراد به لحقه بحسب الخارج كان المعطوف مؤخراً بحسب الذهن لملاحظة إحاطة أفراد الشقاء بهم فرد بعد فرد إلى أن بلغ هذا الفرد الذي هو نهاية أفرادها وأقواها ومقدماً بحسب نفس الأمر لأنه تابع لعلمه الأزلي بحالهم ، بقي هنا شيء وهو أنه إن أراد بالمعصية المعصية الموجبة للدخول في النار أبدأً مثل الكفر يراد بالشقاء التام وبالعذاب العذاب الأبدي ، وإن أراد بها أعم مما ذكر يراد بهما أيضاً أعم مما ذكر وحينئذ يراد بقوله «حكم لهم بالعذاب» أنه حكم لهم باستحقاق العذاب لثلاثين في جواز العفو وغيره في بعض الصور ، ولما سأل سائل عن المبدء الأول و السبب الأصلي للشقاء أشار عليه إلى أن ذلك سر من الأسرار التي لا يصل إليها العقول الناقصة (فقال أبو عبد الله عليه السلام) أيها السائل حكم الله لا يقوم له أي معرفته ومعرفة أسراره (أحد من خلقه بحقه) أي بحق الحكم أو بحق

* كان المفيد متجرباً على الله والرسول والائمة عليهم السلام فمن المؤمن الخائف من الله المطيع له ولرسوله ، وكذلك لم ينسج أكثر الفقهاء من طعن تلويحاً أو تعريضاً ولكن ذلك كله فلتات ولم وبنائوه على تعظيمهم وتجليتهم والاعتراف بفضائلهم ومناقبهم الا اذا ردوا خبراً أو ضعفوه أداخرجوه من ظاهره بتأويل والله يهدي الى سواء السبيل. (ش)

القيام و لعل المراد بهذا الحكم هو حكمه تعالى في علمه بالثواب و العقاب على عملهم أو حكمه تعالى في مادة الإنسان بامتزاج الماعين أو بامتزاج الطيبتين طينة الجنة و طينة النار كما في بعض الروايات و هذا الامتزاج مبدء للقوة الداعية إلى الخير والشر و السعادة والشقاوة (فلما حكم بذلك) أي بالثواب و العقاب أو بالامتزاج المذكور (وهب لاهل محبته) أي للذين علم أنهم سيصبرون على طاعته و يقومون على أمره و نبيه و يسلكون باختيارهم سبيل محبته (القوة على معرفته) (١) القوة و إن اعتبر في مفهومها صلاحية تأثيرها في الخير و الشر و إمكان ارتباطها بالفعل و الترك إلا أنها في هؤلاء لما كانت متوجهة إلى طريق الخير و متعلقة بسبيل المعرفة خصها بالذكر باعتبار هذا الطريق لانتفاء أثرها في غيرها (و وضع عنهم) لطفاً و توفيقاً لهم لمراعاتهم ما هو الغرض من هذه القوة (ثقل العمل بحقيقة ما هم أهل) من الإتيان بالطاعات و الاجتناب عن المنهيات و السلوك إلى الله و بذلك صاروا من أهل المحبة و السعادة فالقوة و الإعانة منه تعالى و الفعل منهم على سبيل الاختيار (وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم) وجه التخصيص

(١) قوله و القوة على معرفته هذه الجملة الى قوله و هب لاهل المعصية محذوفة من نسخة كتاب التوحيد للمصديق (قده) على ما نقل في البحار و موجودة في النسخ التي بأيدينا فيصير العبارة بعد الحذف هكذا و هب لاهل محبة القوة على المعصية و هو معنى صحيح موجه يعنى و هب للمصلحاء القوة على العصيان فهم مع انهم كانوا قادرين على المعصية اجتنبوا لبثم الحجة على الاشقياء كما و هب للاشقياء القدرة على الطاعة ليصح مؤاخذتهم ولما كان الثانى ظاهراً لم يصرح به فى الحديث و بالجملة بعد حذف هذه العبارة يستقيم المعنى بغير تكلف. و لعلها من زيادات بعض الناسخين فى الكافى و بعض نسخ التوحيد لانهم رأوا القوة على المعصية غير مناسبة لاهل محبته و ظنوا حذف شيء فزادوها بظنونهم حتى يكون هبة القوة على المعصية لاهل المعصية و القوة على الطاعة لاهل الطاعة ليتسق الالفاظ و ان فسد المعنى ، و يحتمل أن تكون الزيادة صحيحة و الحذف من نسخة التوحيد التي كانت عند المجلس عليه الرحمة لغلط الكاتب والله العالم. (ش)

يعرف مما ذكر، وإنما أضاف المعصية إليهم لإليه سبحانه كما في المحبة و المعرفة للتنبيه على أن معصيته مما ينبغي أن لا يقع وأنها لكونها من مقتضيات نفوسهم وجب أن يضاف إليهم ولما كان الدراد بهذه القوة القوة الجامعة لشرائط التأثير في المعاصي بقرينة تخصيص تعلقها بالمعصية بالذكر أشار إلى تعليل هبتها بوجه يخرجها عن الجبر والظلم بقوله (لسبق علمه فيهم) بما يصيرون إليه من المعصية والمخالفة وهذا العلم تابع للمعلوم بمعنى أنه مطابق له، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم إذ لولا لم يتعلق العلم به لا بمعنى أنه متأخر عنه لاستحالة حدوث العلم له تعالى (و منهم إطاقة القبول منه) في الطاعات و سلوك سبيل الخيرات والظاهر أن إضافة المنع إلى ضمير الجمع من باب إضافة المصدر إلى الفاعل، والمقصود أن هبة القوة المؤثرة في المعصية لأجل مجموع هذين الأمرين أعني العلم والمنع فلا يلزم الجبر لاستناد المنع إليهم. وإنما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول والفاعل هو الله تعالى والمقصود منه سلب التوفيق و الإعانة عنهم بسبب إبطالهم الاستعداد الفطري لإطاقة القبول منه و إفسادهم القوة المعدة لقبول الطاعة ولا يلزم منه جبر ولا ظلم لأن الجبر إنما يلزم لو لم يهب لهم القوة على الطاعة و إطاقة القبول (١) والظلم إنما هو وضع الشيء في غير موضعه وهم بسبب ذلك الإبطال والافساد خرجوا عن استحقاق الإعانة والتوفيق (فوقعوا) بالقاف والعين و في بعض النسخ فوافقوا بالقاف والقاف (ما سبق لهم في علمه) من المعاصي الموجبة لعذابهم (٢) (ولم يقدروا أن يأتوا حالاً تنجيهم) (٣) من عذابه

(١) قوله د و منهم إطاقة القبول ، في التوحيد ولم يمنهم إطاقة القبول، منه يعني أن الله عز وجل لم يمنح أولياءه و أهل محبته من القدرة على المعصية و قبول صفات وملكات تدعو إليها إذ علم أنهم لا يعصون مع كمال القدرة كما في قصة يوسف (ع). (ش)
(٢) قوله د من المعاصي الموجبة لعذابهم ، بناء على نسخة التوحيد و حذف مامر من العبارة يصير المعنى فوافقوا ما سبق لهم في علم الله من الخير والصالح وان كانت فيهم القوة على العصيان. (ش)

(٣) قوله د ولم يقدروا أن يأتوا حالاً ، و في كتاب التوحيد د و ان قدروا أن يأتوا

لأن علمه أولى بحقيقة التصديق) إن قلت علمه تعالى بأحوالهم الموجبة لعذابهم لا يقتضي أن يكون تلك الأحوال واجبة وأن لا يكون لهم قدرة على الأحوال الموجبة لنجاتهم عن العذاب إذا العلم تابع للمعلوم لا علة له قلت: لادلالة فيه على أن علمه علة لتلك الأحوال وعدم قدرتهم على نقيضها وإنما دل على أن المعالوم واجب الحصول لأن علمه مطابق للواقع. وأما وجود المعلوم فهو مستند إلى علته النامة التي هي باختيارهم (١) ومع تحقق علته النامة فهو واجب الحصول ونقيضه ممتنع لا قدرة لهم عليه (و هو معنى شاء ما شاء و هو سره) أي إعطاء القوة على الطاعة والمعصية وعدم الجبر على شيء منها تحقيقاً لمعنى الاختيار والتكليف هو معنى شاء ما شاء و سره إذ لو لم يشأ صدورهما على سبيل الاختيار لما أعطاهم القوة عليها و لجبرهم على الطاعة، وفيه رد على الجبرية القائلين بأن معناه أنه تعالى أراد جميع أفعال العباد وفعل هو خيرها و شرها وهم - كما صرح به بعض المتأخرين منهم - صنفان صنف يقولون بأنه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد و ليس لهم اختيار و قدرة عليها أصلاً و صنف يقولون لهم قدرة و اختيار على أفعالهم ولا يكون لقدرتهم و اختيارهم مدخل و تأثير فيها وإنما الموجد لها هو الله تعالى والعبد كاسب بمعنى أنه محل لتلك الأفعال التي أوجدها الله تعالى فيه و تحقيقه يرجع إلى أن العبد إذا توجهت قدرته إلى الفعل سبقت قدرته تعالى إليه و توجدها ، و هذا الصنف

* خلافاً تنجيهم عن معصيته ، معناه بناء على حذف العبارة أو ذكرها مختلف ، أما على حذف العبارة فيجب أن يقرء و أن قدروا بفتح همزة أن والمعنى أن أهل المحبة وافقوا ما سبق بهم في علمه تعالى من الخير و اتفق لهم أن قدروا فعل امور اوجب نجاتهم ، و أما على ذكر العبارة فالمعنى أن أهل المعصية وافقوا ما سبق لهم في علمه تعالى من العصيان ولم يكن هذا جبراً لهم على العصيان لانهم قدروا أن يأتوا اموراً تنجيهم و لكنهم اختاروا العصيان بسوء اختيارهم لان علم الله ليس ملزماً و حينئذ يقرء و وان قدروا ، بكسر همزة «ان» والله العالم ومنه التوفيق . (ش) (١) العلة النامة لا ينافي الاختيار. (ش)

وهم الأشارة مع موافقتهم للصنف الأول في بعض الوجوه خالفوهم بوجه آخر لئلا يرد عليهم أن فعله تعالى معاصي العباد ثم تعذيبهم بها ظلم وجور لأنهم يقولون يستحق العباد التعذيب باعتبار المحلّة والكسب واقران المعصية مع قدرتهم وإن لم يكن قدرتهم مؤثرة فيها أصلاً. وأنت تعلم أن القول بوجود قدرة غير مؤثرة غير معقول لأن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة فلولا لم يكن قدرة العبد مؤثرة كانت تسميها قدرة مجرّد اصطلاح وأن الظلم لازم غير مدفوع ، ولقد أحسن بعض أصحابنا حيث أتى بالتمثيل لا يوضح قبح هذا القول و قال : لعمرى إن القول بكسب العبد وبأن قدرته غير مؤثرة وإنما المؤثر قدرة الله تعالى ثم القول بثواب العبد أو عقابه من باب أن يقال إن أحداً قادر على الزناء مثلاً إذا كان معه قادر آخر تكون قدرته أشد من قدرته و ارتكب الزّناء دون الأول صار ذلك الضعيف الغير المرتكب له مستحقاً للحدّ والرجم دون المرتكب له ، وهو كما ترى .

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

((الاصل))

٣- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن يحيى بن عمران الحلبي ، عن معلى بن عثمان ، عن علي بن حنظلة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : يسلك بالسعيد في طريق الأتقياء حتى يقول الناس : ما أشبه بهم بل هو منهم ، ثم يتداركه السعادة ، وقد يسلك بالشقي طريق السعداء » حتى يقول الناس : ما أشبه بهم ، بل هو منهم ، ثم يتداركه الشقاء ، إن من كتبه » والله سعيداً وإن لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقة ختم له بالسعادة .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن يحيى بن عمران الحلبي ، عن معلى بن عثمان ، عن علي بن حنظلة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : يسلك بالسعيد في طريق الأتقياء) تقول أسلكت الشيء

في كذا إسلاًكاً و سلكته فيه سلكاً بالفتح فانسلك إذا أدخلته فيه فدخل فالفعل منعذ إما مزيد أو مجرد وعلى التقديرين إما معلوم مسند إلى ضمير يرجع إلى الله تعالى أو مجهول مسند إلى الظرف والباء للمبالغة في التعدية وقد تجعل للتعدية بناء على أن السلك قديجي لازماً (حتى يقول الناس ما أشبهه بهم) إظهار التعجب في كمال المشابهة بينه وبينهم في الشقاء (بل هو منهم) لحصول المساواة في الظاهر و انتفاء التشبيه المشعر بالتفاوت (ثم يتداركه السعادة) برجوعه إلى طريق السعداء و ندامته عما كان فيه فيحسن خاتمته، وقد تقرر أن كل من مات على شيء حكم له به من خير أو شر (وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتى يقول الناس : ما أشبهه بهم، بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء) بالحركة إلى طريق الأشقياء و استقرار خاتمته على الشقاوة (إن من كتبه الله سعيداً و إن لم يبق من الدنيا إلا فوقاق ناقة ختم له بالسعادة) الفواق بالفتح و الضم ما بين الحلبتين من الوقت لأن الناقة تحلب ثم تترك سوية يرضعها الفصيل ثم تحلب، وهذا تمثيل بقرب ما بين موته و وصوله إلى مرتبة السعادة، ثم تلك السعادة حصلت له باختياره و حسن اعتباره مع لحوق اللطف والتوفيق به، ولا يلزم من كونه مكتوباً من السعداء سلب الاختيار عنه إذ معنى كتبه سعيداً ليس إلا تعلق علمه بأنه سعيد (١) وعلمه بسعادته

(١) قوله : ليس الاتعلق علمه بأنه سعيد ، هذا هو الكلام الحاسم لمادة الاشكال و عليه نجري في تأويل كل كلام يوهم خلاف ذلك وقد نظم بعض الشعراء ونسب إلى الحكيم نصير الدين الطوسي (قده) :

علم ازلى علت عصيان كردن نرد عقلا زغايت جهل بود

و بالجملة علم الله تعالى أن كل شيء يتحقق بأسبابه و علله الواقعية فما كانت علته أمراً طبيعياً كالشفاء من المرض بالدواء والموت بالسم ونبات الشجر بسقى الماء و اضاءة العالم بطلوع الشمس أو كانت أمراً اختيارياً كالنجاة من القتل بالفرار و تحصيل المال بالاكْتساب والتفقه بالنفر إلى العلم والتعلم منه والجنة بالطاعة فكل تلك إنما علم الله تعالى وقوعها بأسبابها والاطاعة في علم الله تعالى باختيار العبد وليس شيء أمراً محتوماً بحيث*

لا يلزم وجودها لا باختياره وإرادته لأن العلم تابع للمعلوم و مطابق لما يقع في نفس الأمر، و فيه تنبيه على الخوف من سوء الخاتمة، و هو الذي قرح قلوب العارفين، و وقع من سوءها جزئيات كثيرة، و زلّ فيها أقدام جماعة من أهل العرفان و لذلك كان أهل الحق والسعادة يطلبون حسن العاقبة و استقامة الخاتمة بالتضرّع والابتهال، و قد وقع مثل هذا الحديث في طرق العامة روي مسلم في باب بيان المقادير السابقة بإسناده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل ليعمل الزمان الطويل بعمل أهل الجنة ثم يختم له عمله بعمل أهل النار، وإن الرجل ليعمل الزمان الطويل بعمل أهل النار، ثم يختم له عمله بعمل أهل الجنة» و بإسناده عن سهل بن السعدي أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس و هو من أهل النار إن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس و هو من أهل الجنة» قال المازري: الانتقال من الشر إلى الخير كثير، و أمّا من الخير إلى الشر فهو في غاية الندور، و هو من باب «سبقت رحمتي غضبي» ثم الشر المنتقل إليه أعم من كونه كفراً و شراً مخالفاً. قال الآبي: و ما ذكر المازري من أن ذلك في غاية الندور، ذكر الغزالي أن تسعين صديقاً انحطت من درجة الصديقية إلى درجة الزندقة باتخاذ النساء و غرضنا من نقل أحاديثهم و أقاويلهم هو الإيضاح بأنهم أيضاً قايلون بأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر غير مستبعد من غير المعصوم فكيف يستبعدون ذلك من الثلاثة الذين خلفوا على تقدير إيمانهم و خروجهم من الكفر الذي مضوا عليه في أكثر عمرهم.

* يجب أن يقع وان لم يكن وجد سببه فليس علم الله تعالى بنبات الشجر بسقى الماء موجياً لنباته وان لم يكن ماء ولا علمه تعالى بشفاء المرض بالدواء موجياً للشفاء و ان لم يكن دواء و كذلك علمه تعالى بالطاعة العبد باختياره الطاعة ليس موجياً لوقوع الطاعة و ان لم يختار العبد الطاعة وهذا أصل فليكن في ذكرك و احمل جميع ما يوهم الجبر عليهم ان شاء الله تعالى. (ش)

(باب)

(الخير و الشر (١))

((الاصل))

١- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن ابن محبوب وعلي »
 « ابن الحكم ، عن معاوية بن وهب قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « إن ممّا »
 « أوحى الله إلى موسى عليه السلام و أنزل عليه في التوراة : أني أنا الله لا إله إلا أنا ، »
 « خلقتُ الخلق و خلقتُ الخير و أجرته على يدي من أحب ، فطوبى لمن »
 « أجرته على يديه و أنا الله لا إله إلا أنا ، خلقتُ الخلق و خلقتُ الشر و »
 « أجرته على يدي من أريده ، فويل لمن أجرته على يديه . »

((الشرح))

مركز تحقيق مكتبة نور

(١) عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن ابن محبوب وعلي بن

(١) قوله والخير والشر ، أما أن يراد بالخير والشر الطاعة والمعصية أو أعم منهما
 و من الخيرات والشرور التكوينية والشبهة في الاول من جهتين ، وفي الثانية من جهة
 واحدة لان الخيرات التكوينية كالمعادن والنباتات والحيوانات النافعة لاشبهة في حسن
 ايجادها من الحكيم تعالى وانما الشبهة في الموجودات الضارة كالسموم والسباع والمقارب
 والحيات وأما الطاعة والمعصية فخلقهما مطلقاً يوجب الجبر لافرق بين الخير والشر ولكن
 ليس في الاجبار على الخير ظلم من حيث هو الا اذا اختص ذلك ببعض الناس و حرم
 الاخرون ، والاشكال انما هو في الاجبار على الشر والمعاصي ويرجع الامر بالاخرة الى
 توجيه صدور الشرور عنه تعالى اعم من المعاصي أعنى أسبابها والقدرة عليها و خلق من
 يعلم انه يعصى ، أو من الامور التكوينية كالامراض والالام. و الجواب المشترك أن الشر
 معمول بالعرض كما بينا مفصلاً في بعض الحواشي قريباً و يشير اليه الشارح في شرح
 الحديث الاول. (ش)

الحكم ، عن معاوية بن وهب قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن ممّا أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام وأُنزل عليه في التوراة (العطف للتفسير مع احتمال أن يكون الإيجاد قبل الإنزال) (إني أنا الله لا إله إلا أنا) إشارة إلى التوحيد في الذات والصفات (خلقت الخلق) إشارة إلى التوحيد في كونه مبدءاً لجميع المخلوقات مع احتمال أن يراد بالخلق الخلق القابل للخير والشر بقريضة المقام (و خلقت الخير و أجرته على يدي من أحب فطوبى لمن أجرته على يديه) طوبى فعلى من الطيب والواو منقلبة عن الياء لانضمام ما قبلها و قيل : هي اسم شجرة في الجنة و على التقديرين فهو مبتدأ والمعنى له طيب العيش أوله الجنة لأنها تستلزم طيبه (و أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخلق و خلقت الشر و أجرته على يدي من أريد) أي من أريد إجراؤه على يديه (فويل لمن أجرته على يديه) هذا الحديث و ما يتلوه دلّ بحسب الظاهر على الجبر كما هو مذهب الأشاعرة القائلين بأنه تعالى هو الخالق الموجد أفعال العباد كلّها خيرها و شرّها و بطلانه لما كان معلوماً عندنا بالعقل والنقل وجب التأويل فيه « و ما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » ولكن لا بأس أن نشير إليه على سبيل الاحتمال والله أعلم بحقيقة الحال فنقول: لعلّ المراد بالخير والشرّ الجنة والنار و إجراؤهما عبارة عن الإعانة و التوفيق للمتوجّه إلى الأوّل ، وعن سلبهما عن المتوجّه إلى الثاني . وهذا التأويل قد ذكره بعض شارحي نهج البلاغة حيث قال : و كأنني بك تستعلم عن كيفية التوفيق بين ما روي في دعاء التوجّه إلى الصلاة «الخير في يديك والشرّ ليس إليك» و ما روي في الدعاء «اللهم أنت خالق الخير والشرّ» فوجه التوفيق أن المراد بالأوّل أن الأفعال التي فعلها الله تعالى و أمر بها حسنة كلّها و ليست القبائح من أفعاله تعالى و لا من أوامره و معنى الثاني أنه تعالى خالق الجنة والنار انتهى أو نقول : المراد بخلق الخير والشرّ تقديرهما والخلق كما جاء في اللغة بمعنى الإيجاد جاء أيضاً بمعنى التقدير ، والله سبحانه هو المقدّر لجميع الأشياء والمبين لحدودها و نهاياتها حتّى الخير والشرّ و معنى إجرائهما ما عرفت أو نقول الخلق

بمعنى الإيجاد مستلزم للإرادة والمشيئة والمراد هنا هو الإرادة على سبيل الكناية وقد صرح بعض علماء العربية بأن الكناية قد يتحقق في موضع يمتنع فيه إرادة الحقيقة، فإن قلت: فهو تعالى على هذا التأويل يريد الشر من أفعال العباد كما يريد الخير وهذا ينافي الحق الثابت عندنا من أنه يريد الخير دون الشر، قلت: لا منافاة أمّا أو لا فلأن إرادة الشرّ بالعرض من حيث أنها تابعة لإرادة الخير و ذلك لأنّه إذا أراد الخير بدون حتم بمعنى أنّه أراد صدوره عنهم باختيارهم و لم يجبرهم عليه فقد أراد الشرّ بالعرض فأرادته تابعة لإرادة الخير بالمعنى المذكور والحق الثابت أنّه لا يريد الشرّ بالذات كما يريد الخير كذلك، و أمّا ثانياً فلا أنّه أراد الخير، صدر عنهم أو لم يصدر وأراد الشرّ لعلمه بصدوره عنهم على اختيارهم فأرادة الشرّ تابعة للعلم بصدوره بخلاف إرادة الخير و سيأتي في ثالث باب الاستطاعة ما يدل عليه والحق الثابت أنّه لا يريد الشرّ بما هو شرّ ولا ينافي ذلك إرادته من حيث علمه بصدوره عنهم، وسرّ ذلك أنّه تعالى علم جميع الموجودات و أراد أن يكون علمه مطابقاً للواقع فمن أجل ذلك كأنّه أراد جميعها و إن كان بعضها مراداً له بالذات و بعضها مكروهاً له بالذات و منه يظهر سرّ «و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله» تأمل تعرف فإنّه دقيق جداً (١) وحمل الحديث على التقيّة عن بعض الحاضرين أيضاً محتمل. هذا، وقال بعض الناظرين في هذا الحديث أن إيجاده تعالى للشرّ بالعرض لا بالذات بل ذلك تابع لإيجاد الخيرات ألا ترى أن خلق الماء فيه منافع كثيرة و ضرور قليلة مثل هدم بعض الابنية و هلاك بعض الأشخاص

(١) قوله و فتأمل تعرف فانه دقيق جداً، و بينا ذلك في بعض الحواشي السابقة و بالجملة الشرور من لوازم كون الانسان مختاراً في أفعاله فهي صادرة من الانسان مباشرة و منسوبة اليه و ان نسب الى الله باعتبار أنه تعالى علم أن الانسان المختار قد يختار الشرور و ممثلك خلقه مختاراً ولم يمنعه عن المعاصي اجباراً فيصدق أنه تعالى خلق الشر لكن بالعرض على ما تبين. (ش)

و هو تعالى إنما أوجده للأول لا الثاني ، وكذا كلُّ خلق مشتمل على خيرات كثيرة و شرور قليلة ، وليس خلقه إلا لاشتماله على الخيرات لا لاشتماله على الشرور ولا لاشتماله عليهما جميعاً فيكون وقوع الشر منه تعالى بالعرض و بتبعيته الخيرات لا بالذات و ظني أنه لامدخل له في هذا الحديث (١) لأن المقصود من الخير والشر هو الخير و الشر من أفعال العباد كما يشعر به سياق الكلام و ما ذكره إنما يتم في أفعاله تعالى لا في أفعالهم ، و على تقدير التسليم فهذا القائل قد اعترف بأن موجد الخيرات بالذات (٢) هو الله تعالى ، و هذا بعينه مذهب الجبرية (٣).

(١) قوله و ظني أنه لامدخل له في هذا الحديث ، والحق أنه لافرق بين الشرين و مناط الاشكال فيهما و الجواب عنه واحد ، والاشكال أنه لم خلق الشرور التكوينية كالامراض والالام ؟ ولم قدر المعاصي و أجراها على أيدي عباد مع أنه كان قادراً على عدم ايجاد الامراض والالام وعدم ايجاد من يعلم أنه يعصى والالات التي يعصى به ؟ والجواب أن خلق الشرور بالعرض لا بالذات على ما أجاب الشارح . (ش)

(٢) قوله و وقد اعترف بأن موجد الخيرات بالذات ، لعل القائل أراد بالخيرات الخيرات التكوينية ولا يرد عليه ايراد الشارح ولا يستلزم قوله الجبر نعم يرد عليه تخصيصه الكلام بالتكوينية ان كان مراده التخصيص والاولى أن غرضه الجواب عن التكوينية حتى يتنبه منه على جواب الشرور الاختيارية . (ش)

(٣) قوله و هذا بعينه مذهب الجبرية ، مذهب الجبرية أن الخير و الشر كليهما من الله ولا يخصون بالخير ، والاجبار على الخير لو كان عاماً لجميع الناس لم يكن ظلماً و انما الظلم الفرق و التخصيص وقد استشهد بعض الجبرية بقول الحكماء لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ، و هو استشهد باطل صدر من جاهل غير متدبر للامور و العجب أنهم يعترضون على الحكماء في قولهم باثبات العقول واسطة بين الله و بين بعض خلقه و يزعمون أنهم ينفون القدرة و التأثير عن الله تعالى و بعضهم يجعل اثباتهم المعدات و الاسباب نفياً لقدرة تعالى فكيف يستشهدون بقولهم لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ، ❦

((الاصل))

٢- « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حكيم، عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن في بعض ما أنزل الله من كتبه أني أنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الخير و خلقت الشر ، « فطوبى لمن أجريت على يديه الخير و ويل لمن أجريت على يديه الشر وويل لمن يقول : كيف ذا كيف ذا ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حكيم ، عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن في بعض ما أنزل الله من كتبه أني أنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الخير و خلقت الشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير ، و ويل لمن أجريت على يديه الشر) الويل الحزن والهلاك و

و الحق أنه لا مؤثر في الوجود الا الله ، كما قالوا ، لا تقليداً لهم وتعبداً لقولهم ، بل لان سلسلة الوجود ينتهي اليه تعالى و التسلسل باطل فكل من فعل فعلاً قائماً فعل ما فعل بالوجود المستفاد منه المتعلق به والقدرة الحاصلة بارادته . والانسان الفاعل بالاختيار له وجود ظلي ربطى غير مستقل بل متعلق به تعالى و صدر فعله عنه . بالاختيار الذى جعله الله تعالى فيه والتمكين الذى قدر له ، وهذا لا يوجب الجبر بل هو عين الاختيار نظير ذلك عمل أفراد الجند باختيارهم موافقاً لارادة أمراءهم و ينسب فتح البلاد والظفر على الاعداء والغلبة فى الحرب الى القواد والامراء و الى كل واحد من الجنديوقيثابون ان جهدوا و يماقبون ان قصروا ولا ينافى تأثير الامير والقائد الشجاع المدبر فى الفتح والغلبة اختيار أفراد الجند فالمؤثر أولاً هو الامير وبعده الافراد كل باختيارهم وانما الجبر أن يجرى فعل على يد العبد بسبب مبادئ مضاد لاختياره وليكن فى خاطرك هذا المثال حتى يحين حين شرحه فى بيان الامر بين الامرين ان شاء الله تعالى . (ش)

المشقة من العذاب (وويل لمن يقول : كيف ذا و كيف ذا) (١) على سبيل الإنكار والإشارة الأولى لخلق الخير وإجرائه على يد أهله و الثانية لخلق الشر وإجرائه على يد أهله، أو الأولى لخلق الخير والشر والثانية لإجرائهما على يد أهلهما.

((الاصل))

٣- « علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن بكار بن كردم ، عن مفضل بن عمر ، و عبد المؤمن الأنصاري ، عن أبي عبد الله عليه السلام »
« قال : قال الله عز وجل : أنا الله لا إله إلا أنا ، خالق الخير والشر فطوبى لمن »
« أجريت على يديه الخير وويل لمن أجريت على يديه الشر وويل لمن يقول : »
« كيف ذا و كيف هذا » .

« قال يونس : يعني من ينكر هذا الأمر بتفقه فيه » .

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن بكار بن كردم) بكار بفتح الباء ، وتشديد الكاف ، والكردم في اللغة الرجل القصير الضخم ثم جعل علماً وشاعت التسمية به (عن مفضل بن عمر ، و عن عبد المؤمن الأنصاري ، عن أبي عبد الله عليه السلام) قال : قال الله تعالى أنا الله لا إله إلا أنا ، خالق الخير والشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير وويل لمن أجريت على يديه الشر) ربما يقال : إنه تعالى لما أقدر العبد على الخير والشر كأنهما يجريان منه تعالى على أيديهم (وويل لمن يقول : كيف ذا و كيف هذا قال يونس يعني) بمن يقول (من ينكر هذا الأمر)

(١) قوله « وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا » بعد تأويل ما ذكر في الحديث السابق لاجابة الى إعادة الكلام في هذا الحديث و فيما بعده لاتحاد المعنى فيها ولكن لا ينحسم عن الوهم مادة الشك و ان اقيم الف برهان قوى يخضع لها العقل كما مثلنا سابقاً بقولنا الميت جماد والجماد لا يخاف منه فيخضع العقل لقولنا الميت لا يخاف عنه ولا يخضع الوهم *

و هو خلق الخير والشر وإجزاؤهما على يد أهلهما (بتفقّه فيه) أي في الإنكار أو في هذا الأمر و قوله « بتفقّه » إمّا مصدر مجرور بالباء أو فعل مضارع وهو على التقديرين حال عن فاعل ينكر، وفي هذا التفسير إشارة إلى أن ترتّب الويل على هذا القول إنّما هو إذا كان القائل منكراً لهذا الأمر يدّعي الفقه في ذلك الإنكار والعلم بخلاف ذلك الأمر أو يطلب التفقه والدليل على ذلك الأمر كما أن المنكر لشيء قد يطلب من الخصم دليلاً عليه لا ما إذا كان غير عارف بحقيقة ذلك الأمر ولا عالم بمعناه فيسأل العارف عنها فإن السؤال على هذا الوجه ليس بمنهي عنه والسائل ليس محلاً للوعيد .

ثمّ المجلّد الرابع و يليه إن شاء الله المجلّد الخامس أوّله :

« باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين » .

مركز تقيّة تكميّة علوم

* وكذلك الدليل على امتناع غير متناه في البعد والجزء الذي لا يتجزى ويختلج في الواهمة في مسئلتنا أنا سلمنا كون الأفعال الاختيارية بإرادة العبد، أليس إرادة العبد مسببة عن إرادته تعالى كما مثلت بأمير الجند وأفرادها فلولاً تدبّره و شجاعته وأعداد الأسلحة والارزاق لما ظفر الجند ولو أراد الله تعالى أن لا يعصى العبد ولا يكفر ولا يشرك كان له القدرة على ذلك ولو شاء لهداهم أجمعين فلم لم يمنهم . و يجاب عنه بأن أمير الجند يريد الخير و هو الغلبة والفتح و قد يقصر الجندى في ثمر فلا يفتح و الله تعالى أراد السعادة لعباده و قد يقصر بعضهم فيصير شقياً و كان الله قادراً على أن لا يخلق هذا العبد المعاصي أو يجبره على الطاعة و لكن الحكمة اقتضت خلقه واختياره و لزم من ذلك الشر بالمرض فيستل كيف اقتضت حكمته خلق رجل شري و اعطاء الاختيار الذي هو بمنزلة السيف بيده فيقال: ليست الحكمة في ذلك بالذات بل هذا من لوازم الاختيار ومقتضياته ولا يخضع الوهم لهذه الحجج بل الواجب عدم الاعتناء به كالوسواس ولا يصلح حينئذ جواباً إلا أن يقال « ويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا » لعدم إمكان احاطة الإنسان بمصالح الأمور وحكم أفعال الله تعالى و ليس كل أحد يعرف الشر بالذات والشر بالعرض . (ش)

فهرست أبواب هذا المجلد

رقم الصفحة	بقية كتاب التوحيد الأبواب
٢	باب معاني الأسماء و اشتقاقها
٣٤	« آخر وهو من الباب الأول
٧٦	« تأويل الصمد
٨٥	« الحركة والانتقال
١٠٣	في قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم
١٠٨	في قوله تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»
١١٧	باب العرش والكرسي
١٥٢	« الروح
١٦٣	« جوامع التوحيد
٢٨٦	« النوادر
٣١١	« البداء
٣٤٨	« في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلا بسبعة
٣٥٥	« المشيئة والإرادة
٣٧٢	« الابتلاء والاختبار
٣٧٤	« السعادة والشقاء
٣٨٨	« الخير والشر

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٤	٢٤	جوارح	جوارح
٤٨	١٢	فتسمتتم	فتسميتم
٥٥	٩	بالمصائب	بالمصائب
٨٣	٢٠	اكلها	اكلتها
٨٤	٢٠	الفزازی	الفزاري
٨٩	٣٣	فيعملون	فيعملوا
١٢٤	١٥	بيان	بيان
١٥٥	١٣	من قنه	من قنه
٤	٤	و غير خفي إلى آخر الحاشية متعلق بالصفحة الآيته	عند قوله مجانسة للريح
١٥٦	١٥	مجانسة للريح	هنا موضع تعليق الحاشية السابقة
٢٣٦	٢٢	المقتضى	المنقضى
٢٥٣	١٥	يفقوا	يفقوا
٢٨٥	٢	التاس	الناس
٣٠٠	٢٤	بينه بين	بينه وبين
٣٦٠	٢٢	يسجد	لسجد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نضع هنا فهرساً للمجلدات الأربع نورد فيها أهم ما جاء عرضاً في المتن ونبينا عليه في الحواشي على ترتيب حروف المعجم تسهيلاً على الناظرين لأن كثيراً من الموضوعات الهامة جاءت متفرقة لمناسبة فكان الأولى أن يمكنهم الجمع بينها في المطالعة وربما ذكر شيء في غير بابيه ويعسر على الطالب وجوده فيه . ثم كان لدينا مزيد على إفادات الشارح و لم يكن بد من التنبيه عليه لينتظن الناظر على لزوم ذكره و لم نستقص في هذا الغرض لضيق المجال ، ثم إنا لانذكر مطالب المقدمة لاثنازي أن كل من يراجع الكتاب يجب عليه مطالعتها جميعاً ليحصل له مزيد بصيره خصوصاً ما ذكرناه من الاعتقادات مختصراً ، وعلى الله التوفيق .

الله تعالى

معرفة بالفطرة ج ٢ ص ٧٥/٧١ ج ٤ ص ٢٣٨	الاستدلال بالتوادر والشواذ عن الطبيعة
الاستدلال على وجوده باتقان الصنع	ج ٣ ص ٤٠ ج ٤ ص ٢٢٧
ج ١ ص ١١٣ الى ١٣٧	معرفة الله بالله ج ٣ ص ١١٥/١٠٨
و باختياره الاحسن والاصح ج ١ ص ١٣٣	اشتقاق كلمة الله ج ٣ ص ١٣١
برهان الصديقين ج ٣ ص ٧٤	تنزيهه من التشبيه ج ٣ ص ١٩٥
الاستدلال بالنظم والجمال ج ٣ ص ٧٢/٤٢	علمه حضوري ج ٣ ص ١٢١ ج ٤ ص ٦٢
ج ٤ ص ٢٦٧	علمه بالجزئيات ج ٣ ص ٣٣٧/٣١٥/١٢١ ج ٤ ص ٢٧٢/٦٤/٢٣
الاستدلال بالحركة ج ٤ ص ٢٧٠	علمه ليس بصور زائدة ج ٣ ص ٣٨٥
حديث جامع للبراهين عليه ج ٣ ص ٧٠ الى ٧٦	انه تعالى قديم ج ٤ ص ٥٣
الاستدلال عليه بحدوث العالم ج ٤ ص ٢٠١/١٢٣	انه تعالى واحد ج ١ ص ١١٠/١٠٩
راجع أيضاً حدوث العالم	ليس محلاً للحوادث ج ٣ ص ٣٢٣/٣٢٠ ج ٤ ص ٣٠١

- انه تعالى حى ومعنى حياته ج ٣ ص ١٥٠
 انه قادر مختار ج ٣ ص ١٥٨/٣
 ج ٤ ص ١٨٦ وراجع كلمة القادر
 عدم صدور القبيح منه ج ٣ ص ١٥٨
 دليل على التوحيد ج ٤ ص ٦٣
 راجع المانوية والديسانية
 معنى الواحد فيه تعالى ج ٤ ص ٧٨/٣٨/٣٣
 ٢٤٨ الى ٢٥٠
 نفى الوحدة العددية ج ٤ ص ٢٤٨ الى ٢٥٠
 انه غاية كل متحرك ج ٢ ص ١٧٤
 صفاته عين ذاته راجع الصفة
 نفى الزمان والمكان عنه ج ٣ ص ١٤٤/١١٢
 ١٨٩/١٥٣/١٤٧/١٤٦
 ٣٢٠/٢١٧/٢١٤/٢٠٩
 ج ٣ ص ٢٢٠
 نور يهدى كل شىء ج ٣ ص ٧٣
 وجه الله الباقي ج ٣ ص ١٦٤
 ماهيته انيته ج ٣ ص ٨٠/٦٧/٤٠
 ١٧٦/١٠٠/٩٩/٩٨
 ج ٤ ص ٢٥٤/٢٤٧
 عدم احاطة العقول به راجع العقول
 تفزيه من غرائز الانسان ج ٤ ص ١٦١
 محبته لاوليائه ج ١ ص ٧٥
 تأويل ما روى فى الحركة ج ٤ ص ٩٤/٨٩
 كلام الامام أبى ابراهيم الكاظم عليه السلام فيها ج ٤ ص ٩٢
 خزعات تفسير محاسن التأويل فى التجسيم ج ٤ ص ٩٠
 الاستدلال باشتباه الخلق على أن لا شبه له ج ٤ ص ٢٤٤
 كلمة كن ليست لفظاً ج ٤ ص ٩٦
 عدة مباحث الهية عن صدر المتألهين مستفادة من حديث واحد ج ٣ ص ٢٩٦/٢٨٣
 وأكثر ما يأتى من الكلمات ترجع الى معرفة الله تعالى يتنبه لها الناظر ان شاء الله فليراجع اليها وما ذكرناه هنا أهمها .
آداب المعاشرة
 ج ١ ص ٢٥١
آدم
 تأويل خلق الله آدم على صورته ج ٣ ص ٣٠٢
 ج ٤ ص ١٦١
الابداع والاختراع
 ج ٤ ص ١٨٢
ابراهيم
 الذى يروى عنه على بن ابي حمزة البطائنى ج ٤ ص ٢٠٦
الابصار
 بخروج الشماع او بالانطباع ج ٤ ص ٦٥
 الهواء واسطة فى الرؤية ج ٣ ص ٢٣٢
ابطال الرؤية (باب -)
 ج ٣ ص ٢٥٩-٢١١
 رؤيته تعالى فى الاخرة يستلزم تغيير حقيقة عما هو عليه ج ٣ ص ٢٢٣
 كلام السهيلي واختلاف الناس فى رؤيته تعالى فى ليلة الاسراء ج ٣ ص ٢٢٩
ابليس
 وشبهاته السبع ج ٤ ص ٣٧١
 خادمه القوة الواهمة لا يخضع للبرهان ج ٤ ص ٣٩٣
ابن ابى ليلى
 ج ٢ ص ١٨١
ابن شبرمة
 ج ٢ ص ١٥٤
ابن عربى محبى الدين
 رؤيته للمهدى عليه السلام ج ٤ ص ٥
 كلام منه فى البداء ج ٤ ص ٣٦٣

الفرق بينها وبين العلم ج ٢ ص ٣٤٧	ابن عربى بغير لام صوفى مشهور
ارادته تعالى ليس جزافا ج ٤ ص ٢٦٩	وابن العربى باللام محدث ج ٤ ص ٥
قسمان تشريعى وتكوينى ج ٤ ص ٣٦٣	ابوشاه
اتحادها مع الطلب ج ٤ ص ٣٦٠/٣٦١/٣٦٤	ج ٢ ص ٢٢٨
الارادة الجزافية	ابو طالب
ج ١ ص ٢٢١	وقصيدته اللامية ج ٤ ص ٨٣
ارسطو طاليس	الاجازة
استشهاد الامام عليه السلام بقوله	من طرق رواية الحديث ج ٢ ص ٢٢٩
ج ٣ ص ١٨/١٧ ج ٤ ص ٢٦٨	الاجسام
تسامح الشارح فى نقل مذهبه	متجاذبة ج ٣ ص ٢٠
ج ٣ ص ١ ج ١ ص ٢٦٠/٢٥٩	راجع حدوث الاجسام
الاسباب	الاجماع حجة
انكار الاشعية لها اصلا وجوابهم	ج ٢ ص ٢٢١/٢٩٠/٤١٤ ج ٣ ص ٢٢١
ج ١ ص ٢٢١ ج ٣ ص ٢٣٤	احاديث الكافي
الاستحسان	دفع الطعن عن تضعيف اكثرها ج ٢ ص ١٢٣
لا يشمل اصالة البراءة والتمسك بالمفاهيم	الاحباط باطل
ج ١ ص ٥٧	ج ٣ ص ٢٠٠
الاسرار والغوامض	احكام الدين
عدم فهم شىء لا يدل على بطلانه	تغييرها حرام واعتقاد نقصها كفر ج ١ ص ٣٧٥
ج ٢ ص ٢٤٤/٢٥١/١٢٩ ج ٣	الاختيار
ج ٤ ص ١٠٦ ج ٩ ص ٩٦/٩٤/٣٨/٢٤	مفاسد سلب الاختيار عن الناس اكثر من الشرور
النهى عن التكلم مع الناس بما لا يعرفون ج ٢	التي تترتب على اختيارهم ج ٤ ص ٣٦٨
ج ١ ص ٣٨٠/٣٧٩ ج ٣	وراجع الجبر والتفويض
ج ٤ ص ٩٠/٨٨/٤٩ ج ٤ ص ١٣٤/٥٤	الادراك
الاسم	ليس للجسم بل آله جسم والمدرك مجرد
غير المسمى ج ٣ ص ١٣٢ الى ١٤٠/١٣٦ ج ٣ ص ٢٨٧	ج ٤ ص ٦٤
الاسماء (باب معانى -)	الارادة انها من صفات الفعل (باب -)
ج ٤ ص ٢ الى ٧٦	ج ٢ ص ٣٣٤ الى ٣٦٠
اسماء الله تعالى	الارادة
توقيفية دون الوصف ج ٣ ص ٨١ ص ٢٧٦	نحقيق ماهيتها ج ٣ ص ٣٥١
التبرك بها ليس شركا ج ٣ ص ١٢٨/١٢٦	مقدمات الارادة ج ٣ ص ٣٤٩
عدد اسماء الله ج ٣ ص ٢٨٠/١٣٧	كلام صدر المتألهين ج ٣ ص ٣٤٥
حديث فيها من المعضلات ج ٣ ص ٣٦٨ الى ٣٨٢	كلام المفيد ج ٣ ص ٣٥١

الامر بين الامرين	الاشاعة والمعتزلة
مثال لتقريبه الى الذهن و مرجعه الى الامر والنهى واللفظ ج ٤ ص ٣٩٢	تاريخ ظهورهم ج ٣ ص ١٣٣ اصل الخليقة
الامكان الاستعدادى	عند الفلاسفة القدماء والمتأخرين ج ١ ص ٢٦١
ج ٤ ص ٣٤٧/٢٦٩/٢٢٨	رايهم فيه امر استحسانى و فرض لا يستفدون تحقيقه يقيناً ج ٤ ص ٥٥
الانذار	الاصل والكتاب (فى اصطلاح الرجال)
على ثلثة وجوه ج ٢ ص ١٧	ج ٢ ص ١٤٣
الانسان	اصول الدين
غاية كل وجود جسمانى	لايكفى فيها الظن والتقليد ج ١ ص ٤٣٣/١٤٩
ج ٤ ص ٢٧٨ ج ٢ ص ٤٥	لا يثبت بالحديث تعبداً بالاستناد ج ٢ ص ١٧١
و ليس اصلاح العالم الجسانى غاية لخلقه	طريق العلم بها ج ٢ ص ٢٤٧
ج ٢ ص ٤٢٦	ليس فهم جميعها لجميع افراد الناس
ارادته بمشية الله ج ٣ ص ٣١ ج ٤ ص ٣٦٧	ج ١ ص ٣٣٤ ج ٢ ص ١٢٧
الاوراق المالية	ج ٣ ص ٣٨١ ج ٤ ص ٢٣٥
حكم الربوا فيها ج ٤ ص ١٧	وراجع الاسرار
اول ما خلق الله	الاضافة الاشراقية
ج ١ ص ٦٩ الى ٧٢/١٣١/٢٦٤/٢٦٥ ج ٢	ج ٤ ص ١٢٢/١٢٣/١٢٩
ج ٢ ص ١٠٢/١٢٣/١٥٩/٣٥٣ ج ٤ ص ١٦٨/٣٠٥	اطلاق القول بانه شىء (باب -)
راجع العقل	ج ٣ ص ٧٦ الى ١٠٤
الاوليات	اى يصح ان يقال انه شىء ولا يجوز ان يثبت له
راجع الضروريات	حديث وجب تشبيهاً نظير قولهم ماهيته انيته وليس
الايمان	له ماهية غير وجوده الخاص به
ليس العمل ولا الاقرار اللفظى جزء منه	الاعمال
ج ١ ص ٢٧٧	تجسمها ج ١ ص ٩١
لايكفى فيه الظن والتقليد ج ١ ص ١٤٩	راجع الحقيقة
الباطن لا بالاجتنان	الاعمال الظاهرة
ج ٤ ص ٢٥٠	بدون اصلاح الاعتقاد وتهذيب النفس
البخت والاتفاق	ج ٤ ص ٢٨٥
ج ٣ ص ٩/١٣/١٧/١٩/٤٢	الافلاك
البداء	شفاقة جداً ومحركها فاعل بالارادة
ج ٤ ص ٣١١ الى ٣٤٧	ج ٣ ص ١٥/٤٢/٤٣/٢٤٣
باب البداء	شرح اصول الكافي - ٢٥ -

تصحیح ما یصح عن جماعة	کلام الفخر الرازی والحکیم الطوسی و غیره
ج ٢ ص ١٤٥	من علمائنا فی البداء ج ٤ ص ٣١٢
التصوف	تأویل صدر المتألهین للبداء
ج ٢ ص ٤٦	ج ٤ ص ٣٢٧/٣١٣
التصویب	تأویل الصدوق ره ج ٤ ص ٣١٣
والفرق بینہ وبين النخطئة ج ٢ ص ٣٦٩/٣٠٠	الاجل المحتوم والموقوف ج ٤ ص ٣٢٨/٣٢١
التعادل و التراجم	عدم البداء فیما اخبر به الانبیاء والاولیاء
ج ٢ ص ٤٢٣/٤٢١/٤٢٠/٤١٨/٤١٦	ج ٤ ص ٣٣٠/٣٢٤
التقلید	الله یحفظ حججه علیهم السلام من توهم ما
فی اصول الدین	لیس بحق حقا ج ٤ ص ٣٣٠ الی ٣٣٢
ج ١ ص ٤٣٣/١٤٨/٥٢	تأویل العلامة المجلسی رحمه الله
ج ٢ ص ٢٧٦	ج ٤ ص ٣٣٩ / ٣٣٤
ج ٢ ص ٢٧٩	تأویل الشیخ الطوسی ره و خلاصة تأویل غیره
ج ٢ ص ٢١٤	من العلماء وترجیحه علی جمیعها ج ٤ ص ٣٣٧
ج ٢ ص ٢٨٤	حاصل الکلام فی البداء ج ٤ ص ٣٤٣
التقیه	حقیقته وتبرء الامامیة عنه ج ٤ ص ٣١١
ج ١ ص ٣٤٩/٢٥٠	مراتب القضاء ج ٤ ص ٣٥٢/٣٤٩/٣٤٥
التعلق	البدیهیات
تعلق المجرد بالمادی علی انحاء ج ١ ص ٤١٦/٧٠	راجع الضروریات
التقدم الطبعی	البرزخ
مستعمل فی القرآن فی دئم کسونا العظام لجماء	عالم متوسط ج ١ ص ١٥٥
ج ١ ص ١٢٨	البرهان السلمی و برهان التطبيق
التکفیر	ج ٣ ص ٢٣٩
ذم التکفیر و ردع من یخاف منه من کلام	البینونة العزلیة
ج ٢ ص ٣٠١	لا یتصف الواجب تعالی بها
تکفیر العظماء مضر بالدين كما ان ايمانهم	ج ٣ ص ٢٨٤/١٨٧/١١٣/٨٣
ج ٤ ص ٥ مؤید	ج ٤ ص ٢١٧/١٧٧/١٠٦/٦٧
تنقیح المناط	التاویل
من اقسام القیاس ج ٢ ص ٣٢٧/٣٠٧	فیما لا یصح عقلا ج ٣ ص ٢٣٩
التوبة	علی غیر مجری کلام العرب ج ٤ ص ٥٧
قبولها تفضل من الله	کلام فیہ عن المسکری علیه السلام ج ٣ ص ٢١٢

حدوث الأسماء (باب -)	الثعلب
ج ٣ ص ٣٦٨ الى ٣٩٣	مكره في طبيعته من توحيد المفضل
الحدوث الذاتى	ج ٤ ص ٢٣١
ج ٣ ص ١٢٢ ج ٤ ص ١٣٣/١١٤	الجبر والتفويض
معنى يعرفه الناس	مشية الانسان بمشية الله ولايستلزم الجبر
ج ٤ ص ١٩٦/١٨٤/٢٠٨/٢٢١/٢٥٧/٢٦٣	ج ٤ ص ٣٩٧
كلام ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع)	علم الله بما يفعل المكلف لا يوجب الجبر
ج ٤ ص ٢٤٣	ج ٤ ص ٣٨٦/٣٥٨
كلام الصدوق ره فيه	الشبهات فيها من وساوس الاوهام ج ٤ ص ٢٩٣
كلام العلامة ره	باب الجبر والتفويض من اول المجلد الخامس
كلام ابن ميثم ره	الجسم
الحدوث الزمانى	لا يؤثر الا بمشاركة الوضع
التمسك به لاثبات الواجب تعالى دور ومصادرة	الجسم والصورة (باب النهى عن -)
ج ٣ ص ٧٠/٣ ج ٤ ص ٥٣/٥٤/٢٠١	ج ٣ ص ٢٨٧ الى ٣١٢
كلام لجماعة من العلماء فى عدم تقدم الزمانى	الجوهر الفرد او الجزء الذى لا يتجزى نفيه
للو واجب تعالى	ج ٤ ص ٢٠
ليس علة للمحاجة	حجب الله بعض الامور عن بعض
عدم تعقل انبائه للاسماء والصفات ج ٣ ص ٢٢٤	ليعلم ان لاحجاب بينه وبين خلقه
حدوث العالم	تفسير هذا الكلام عن صدر المتألهين
ج ٣ ص ٢٨٩/١٣٣/٧٠/٤/٢	ج ٤ ص ٢٣٤
ج ٤ ص ١٩٦/٥٤/٥٣ الى ٢٠٠/١٩٨	الحجج المعصومون
٢٤١/٢٠٨/٢٠١	عصمتهم من المعاصى ج ١ ص ٣١٠ ج ٤ ص ٢٧٩
حدوث العالم (باب -)	ص ٢٨٧
ج ٣ ص ٢ الى ٧٥ يشتمل على ستة احاديث	هم وجه الله ووسائطه فى التكوينيةيات ص ٢٩٣
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ص ١٠/٩	الى ٢٩٦ هم معلموا الملائكة ص ٣٠٦
عدم جواز الترجيح بغير مرجح وبطلان البهت	الجمع بين قوله تعالى ما تدري ما الكتاب
والاتفاق	وقوله (س) كنت نبيا و آدم بين الماء والطين
وجود عالم المجردات و هو الفاهر المهيمن	ج ٤ ص ١٨٣
على الانسان	حدوث الاجسام
وجوب دفع الضرر المحتمل	ج ٣ ص ٣١٢/٣٠٩/٣٠٦/٣٠٤/١٢٢/٣
الحقيقة لا تنحصر فى الحس	ج ٤ ص ٢٤٣/١٦٩/١٤٠/٨٦
	الاستدلال عليه بان ما لا يخلو عن الحوادث
	ج ٤ ص ٢٣٩

الحقيقة	الاستدلال باتقان الصنع ٤٠/٤١...٤٠٠
محفوظة في النشآت في صور مختلفة عن الشيخ بهاء الدين ج ١ ص ٩١	الاستدلال بحركة الفلك وان الحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية ٤٢
كلام الشارح في ذلك ج ١ ص ١٥٥	القدرة لاتتعلق بالمحال ٤٦-٥٠
الحكمة الممدوحة	رد الثنوية بما في البيضة ص ٥٣
ج ١ ص ١٣٨/١٤٥	نفي الشريك والثنوية ص ٦٨
اوتى لقمان الحكمة	حديث جامع للاستدلال ببراہین كثيرة ٦٩-٧٦
ج ١ ص ١٦٥/٢٠٨/٣٦١، ج ٢ ص ٢٠/٧١	الحديث
هي الفهم والعقل ج ١ ص ١٧٥	نقله بالمعنى ج ٢ ص ٢٥٤/٢٥٥/٢٥٧
الحكمة النظرية و اقسامها	لا يتمسك بخصوصيات ألفاظه والدقائق المستنبطة منها ج ٢ ص ٢٥٨
ج ١ ص ١٣٨	طرق تحمله ج ٢ ص ٢٦١/٣٨٥
الحلول	المنقول في الكتب الغير المتواترة ليس خجة ج ٢ ص ٢٧٤
رد مذهب الحلول	ضرر شيوع الضعاف في الدين ج ٢ ص ٣٠٤
ج ٤ ص ٣٠٠	ذم من يكفى به عن القرآن ج ٢ ص ٢٢٤
الحيوان الصغير	الحركات الخاصة للكواكب في زمان معين ج ٣ ص ١٢
منها ما لا يرى بالبصر ومنها جرائم الامراض والعفونات ج ٤ ص ٤٣	الحركة و الانتقال (باب -)
الخاص والعام	ج ٤ ص ٨٦/١١٧
ج ٢ ص ٣٩٢	لحركة والسكون (الاستدلال با -)
خبر الواحد	على حدود الاجسام ج ٣ ص ١٢٣
دعوى الاجماع على التمسك به في الجملة	الحسن بن راشد
ج ٢ ص ٢٦٥	ج ٤ ص ٧
الامر بكتابة الاخبار لا يدل على حججه	الحسن بن عبدالرحمن الحماني
ج ٢ ص ٢٦٨	ج ٣ ص ٣٠٧
الخسوف والكسوف	الحسنة من الله والسبئة من نفسك
للحيلولة .	ج ٤ ص ٣٦٩
ج ٣ ص ٢٣٩	الحصبة و الجدري
الخلا	لم يكن يعرفهما جالينوس ج ٢ ص ١٢٠
اختلاف القول فيه ج ٣ ص ١٧٧	
خليل القزويني (المولى -)	
ج ٤ ص ٤٠/٥٠/٥١	

- الدجاج**
وتفريخ البيض وتربية الفرخ من توحيد المفضل
ج ٤ ص ٢٣١
- الدم**
مزاجه وعناية الله تعالى به وحكمته فيه
ج ٤ ص ٢٢٦
- الدنيا المذمومة**
ج ١ ص ٢٩٦
- الدور والتسلسل**
الناس مفلطرون على بطلانها ج ١ ص ١٤٩
- الدهر**
ج ٤ ص ٣٩٩/٢٦٤
- الدهر والزمان**
الفرق بينهما ج ٤ ص ٢٩٩/٢٦٤
- الديصانية**
ج ٣ ص ٤٦
- و راجع المانوية**
- الدين**
من فوائده منع الظلم وظهور النعم والامن
ج ٢ ص ٣٥٦
- من فوائده التعاون والتحاب ج ٢ ص ٣٥٨/٣٦٠
- ذوو الفضل**
اعرفوا لذوى الفضل فضلهم ج ٤ ص ٢٨٣
- رب النوع**
ج ٣ ص ١٨٣
- ربط الحادث بالقديم**
ج ٣ ص ٢١٨ ج ٤ ص ٢٥٩
- تفسير «رب اذلام ربوب» ج ٤ ص ٢٣٥
- رفيعا النائي**
قبره باصفهان في محطة الطيارات ج ٣ ص ٥
- الروايات**
تختلف الفاظها باختلاف الرواة
ج ١ ص ٢٥٢ ج ٢ ص ٢٣٥
- عدم جواز الغلو في تصحيحها و ترك المعقول
بضمائها ج ٢ ص ٣٠٥
- منقولة باختلاف الالفاظ ج ٣ ص ١٧٩/٢١٦
- المخالفة للاجماع مردودة ج ٣ ص ٢٢١
- اختلاف نسخ كتب أصحاب الائمة عليهم السلام
ج ٢ ص ١٩٩
- وجوه تطرق الوهم و الغلط فيها
- ج ١ ص ٣٥٢ ج ٢ ص ٢٧٤
- وجود المكذوب فيها قطعاً ج ٢ ص ٣٧٨
- الروح البخاري**
أو الحيواني ج ٢ ص ٦٧ ج ٤ ص ١٥٧
- قل الروح من أمر ربي ج ١ ص ٢٦٢ ج ٤ ص ١٥٤
- الرؤيا**
باب الى عالم المجردات ج ١ ص ٢٥٧ ج ٣ ص ٢٨
- الزمان**
كفر من ينقزعه من ذات الواجب قبل خلق العالم
ج ٣ ص ٢١٣
- عرض هو مقدار الحركة ج ٣ ص ١٤٤
- الموهوم من غير منشاء انتزاع أو معه
ج ٣ ص ٣٣٩
- مخلوق ج ٤ ص ١٧٥
- الزمان و المكان**
ماهيتهما و مخلوقيتهما ج ٣ ص ٣٣٨
- حاجبان عن الادراك ج ٤ ص ٢٣٣
- الزوج**
اثبات الزوجين في النبات وغيرها ج ٤ ص ٢٢٨
- زى العلماء**
ج ٢ ص ٢٢٠
- السة الضرورية**
ج ١ ص ١٨٤
- السعادة و الشقاء**
لا يوجبان الجبر ج ٤ ص ٣٧٩/٣٧٦ الى ٣٨٤
- حبه تعالى أحداً وبقضه لعمله و بالعكس
ج ٤ ص ٢٧٧

<p>صفات الذات وصفات الفعل كلام الكليني غير منقول عن الامام ج ٣ ص ٣٦٠ الى ٣٦٨ كلام صدر المتألهين ونقله المجلسي ره ج ٣ ص ٣٦١/٣٦٤/٣٦٦ كلام ابن حزم في الصفة ج ٣ ص ٣١٤/٣٦٦ الصفة بغير ما وصف به نفسه يعني اثبات معنى له كالجسمية والصورة واللون والكيف لا اطلاق اسم لم يرد في القرآن فانه يجوز أن يثبت معناه ج ٣ ص ٢٥٩ الى ٢٨٧ الصفة فيه تعالى عين الذات كلام صدر المتألهين ونقله المجلسي (ره) ج ٣ ص ٣٢٦/٣٢٧ ج ٤ ص ٢١ الصمد (باب تأويل) ج ٤ ص ٧٦ الى ٨٥ الصور المثالية تجردها ج ٣ ص ٥٠ الصورة شبهة الاشياء بصورتها ج ٢ ص ٣٢٦ الضروريات (اقسام) ج ١ ص ٦٨ في علم المنطق ج ٣ ص ٢٢٤ الطبيعة مسخرة بأمر الله تعالى ج ٣ ص ٣٠/٤١/٤٤/٢٣٤ ج ٤ ص ٢٠٥/٢٢٩/٢٦٩ طرق تحمل الحديث ج ٢ ص ٢٦١ الظاهر حجة بحد حضور وقت العمل ج ٤ ص ٢٩/٤٠/٥٨ ظل لكل شئ ظل وهو سببه وعلة ج ١ ص ١٤٦ ج ٣ ص ١٨٣ الظلمة حكم اعانتهم ج ٢ ص ٤١٠</p>	<p>سعد بن عبدالله تضعيف حديث ملاقاته للعسكري ج ٣ ص ٣٣٢ سعيد القمي (كلام القاضي) في تكفير من اثبت لوجود الواجب تعالى زمانا ج ٣ ص ٣٢٠/٣٢٩ سليم بن قيس وضعف كتابه ج ٢ ص ١٦٣/٢٧٣ السماء اطلاق اللفظ على عالم المجردات ج ١ ص ١١٥ ج ٢ ص ١٠٤/٧٣ ج ٣ ص ٢٨ السير والسلوك ج ١ ص ٤٣٧ شكل القطاع في المجسطى قضية هندسية يستنبط منها أكثر من أربع مائة ألف و تسعين ألف مسألة ج ٢ ص ٣٦٧ الصحابة الاصل فيهم العدالة ج ٢ ص ٣٩٧ صحة الاعمال وقبولها ج ١ ص ٣٤٠ صدر المتألهين (قده) كلامه في تدرج العقول الى الكمال راجع العقول اطلاقه الملك على النفس الناطقة ج ٢ ص ٥٥ تكلفه في تفسير كلمة ج ٤ ص ١٦٩ تعمقه في الالهيات و ايراد حديث فيه ج ٣ ص ١٩٠ كان الناس يظنون كلام الائمة خطايا حتى شرح الاصول ج ٣ ص ٢٨٤ كلامه في تفسير حديث الرضا (ع) في ابطال الرؤية على ما نقل عنه المجلسي ره ج ٣ ص ٢٢٦ اقتباس الشراح منه و عذرهم في الانتحال ج ١ ص ٢٥٢ ج ٤ ص ١٨٨ صفات الذات (باب -) ج ٣ ص ٣١٣ الى ٣٤٤</p>
---	--

ج ٤ ص ٨٦/١٠٨/١١١/١٢٠/١٣٥
١٤٢/١٣٩ الى ١٤٨

العرفان

من العلوم الشرعية ج ٢ ص ١٥

العزلة

ج ١ ص ١٩٥ الى ١٩٩

العقل

آيات القرآن في مدحه ج ١ ص ١٠٢ الى ٢٥٢

دفع شبهات على كونه حجة ج ١ ص ٣٧٤/٣٧٥

وجوه رجحانه على الحسن ج ٣ ص ٢٥٧

الفرق بينه وبين النكراء ج ١ ص ٨٠

الثواب بقدر العقل ج ١ ص ٨٩/٩٤

فضل عقل النبي على امته ج ١ ص ٩٨

جنوده ج ١ ص ٢٥٤ الى ٣٧٨

جوهر مستقل ج ١ ص ١٨٢ و ٢١١

اول ما خلق الله ج ١ ص ٦٩ الى ١٣١/٧٢

١٢٥/٢٦٧/٢٦٤/٢٦٥/٤٣٤

لم يفوض اليه الامر ج ١ ص ٢٥٨ ج ٤ ص ١٨٣

راجع اول ما خلق الله

العقل العارى عن شوائب الاوهام

ج ١ ص ٢٤١ ج ٤ ص ١٧٠

العقل الفعال

ج ١ ص ٦٩

حافظ القوة العاقلة ج ١ ص ٤٠٥

العقل النظري

مراتبها ج ١ ص ٦٨

العقول

عجزها عن ادراك حقيقة الحق ج ٣ ص ٢٩٧

كلام هشام بن الحكم فيها ج ٣ ص ٢٥٧

ج ٣ ص ٢٥٢/٢٥٠ ج ٤ ص ٢٥٣

تتدرج الى القوة والكمال حتى تستند لظهور

الحجة عليه السلام وتكتفى به عن تجديد ظهور

الظن الاطميناني

غير حاصل بصدور الروايات على ما يدعيه جماعة

ج ٢ ص ٢٥٨/٣٧٨/٣٧٩ ج ٣ ص ٢١٧

ثم انه ليس علماً وان سمي علماً نمنع حجية

كل علم ونسلم حجية اليقين فقط

ظهور الحجة عليه السلام

كلام المحقق صدر الدين شيرازى فيه ج ١ ص ٤٠٠

العالم

العمل القليل منه خير من الكثير من اهل الهوى

عن صدر المتألهين ج ١ ص ٢٠٦

عدمه بين الناس يوجب كونهم شراً محضاً

ج ٢ ص ٧٥

الرجوع اليه على ثلاثة اقسام ج ٢ ص ٤١٣

يشترط فيه الاعتقاد والايمان ج ٢ ص ١٥٩

حب الدنيا يمنع من تقليد الناس اياه

ج ٢ ص ١٨٩

مباشرة السلطان ايضاً مانع من التقليد

ج ٢ ص ١٩٣

عالم المجردات

ملكوت السموات وعالم العقول

ج ١ ص ١٤٦/٢٥٧/٢٦٢ ج ٢ ص ٧٣

غاية سير الانسان ج ١ ص ١٨٥

عبدالله بن سباء

تضعيف ما نقل من احراقه ج ٤ ص ٢٣٨

عدم الوجود لان لا يدل على عدم الوجود

ج ١ ص ٢٢٣ ج ٣ ص ٢٠٦/٩

العرش والكرسى

جسمانيان وروحانيان ج ١ ص ٢٦٣ ج ٣ ص ٢٤٢

العرش والكرسى (باب -)

ج ٤ ص ١١٧

العرش والكرسى والحجب

ج ٣ ص ٢١٧/٢٣٩/٢٤١ الى ٢٦٩/٢٤٤

الى ٢٨٤/٢٧٣

ولى آخر ج ١ ص ٤٠٠ / ٤٠١ / ٤٠٢ و هو
كلام صدر المتألهين

العقول العشرة

تضعيف قول المشائين ج ١ ص ٢٥٩

العلم

ذم طلبه للدنيا واعانة الظلمة ج ٢ ص ٩٤/٩٥
من حيث هو علم ليس بحرام ج ٢ ص ٢٧/١٨٤
كل علم ممدوح اذا قارن فضائل الاخلاق

ج ٢ ص ٥٤ / ٧٩
هو ملكة الاجتهاد لا حفظ الالفاظ ج ٢ ص ٥٨/١٤٣
العلم و الاحساس بما مضى و ما سياتى

ج ٣ ص ٣١٦ / ٣٣٠ / ٣٣٣
علم الدين اهم واشرف عند الناس من علوم
الدنيا ج ٢ ص ٢٣٩

علم الدين غاية للانسان ج ٢ ص ٢٤٧
باب منه يفتح الف باب - راجع شكل القطاع

العلماء

سؤالهم والرجوع اليهم على ثلاثة وجوه ج ٢ ص ١٧
مجالستهم وصحبتهم ج ٢ ص ١١١ الى ١٣٢

علماء الاسلام

رفع الطعن من بعض اهل الحديث عليهم
ج ٣ ص ٣٣٣
انتشر المذهب وغلب و بقى باستقلال العلماء
ج ١ ص ٣٤٩

علوم الاسلام

ينتهى الى امير المؤمنين عليه السلام
ج ٢ ص ٣٦٣ ج ٤ ص ١٩٤

العلوم الرياضية

التمسك بها فى علم الهيئة وتجاهل عجيب من
الشارح ج ١ ص ٢٦١
كلام للفزالى ج ٢ ص ٣٠٥

العلوم الطبيعية

دون شأن الانبياء ج ١ ص ٢٦٠

الترغيب فى تعليمها ج ١ ص ٣٦١ ج ٣ ص ٤٤
لم يكن القرآن نازلا لتعليمها ج ٢ ص ٣٣٧
تاويل ما يوهم ذلك ج ٢ ص ٣٤١

العلوم العقلية

الترغيب فيها وذم تركها ج ٢ ص ٣٠١
معرفة لفهم كلام امير المؤمنين عليه السلام و
ساير الاحاديث ج ٤ ص ٢٣٣ / ٢٣٤

العلة التامة

لاتنا فى الاختيار ج ٣ ص ١٥٨ / ٣ ج ٤ ص ٢٨٤
راجع حدوث العالم

العلة المعدة

راجع المعد

على بن عتبة

سهو الشارح فيه ج ٣ ص ١١٠
على بن محمد
فى صدر اسانيد الكافى

ج ١ ص ٨٩ / ج ٢ ص ٣٠٠ ج ٤ ص ٣٥٦
عمران بن حصين

عمر بن يحيى

ترويعه الوثينة فى الحجاز تقليداً لاهل الشام
ج ٢ ص ٣٥٣

العناصر

اختلاف الناس فى عددها ج ٤ ص ٢٢٥
العناية

اصطلاح وضعوه بازاء القصد والعمد والغرض
فهذه فى الانسان والعناية فيه تعالى
ج ١ ص ١١٢ الى ١٣٧ ج ٤ ص ٣٥٤

الغريزة والطبيعة

والفرق بينهما ج ٤ ص ٢٣٠
وقد تسمى فطنة والهامة وجيلة

الغزالي

اعتراضات منه واجوبة فى رؤية الله تعالى
ج ٣ ص ٢٣٣

- الغاية والغرض**
معنى خلوقه تعالى عن الافتراض دون الغايات
ج ٣ ص ٢٩٧/٣٥٠
- الفاعل المختار**
راجع القادر المختار
فتح بن يزيد الجرجاني
ج ٣ ص ١١٧/١١٨ ج ٤ ص ٣٦
- الفضاء**
مخلوق ، متناه ج ٣ ص ١٤٦/١٧٣/١٧٦
٢٣٩
اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في مخلوقية
الفضاء ج ٣ ص ١٧٦
- فعل الله تعالى**
لا يقاس على فعل غيره وليس له مثال فيما لدينا
ج ٣ ص ١٠٣
- الفقه**
في الحديث والروايات لا يختص بعلم الفروع
ج ٢ ص ٨٧
كلام الشيخ البهائي في معناه ج ٢ ص ٣٣
- الفلاسفة**
لا يجوز متابعة الفلاسفة ولا الانبياء الذين
نسخت اديانهم ج ٤ ص ٣٠٧
لا يجوز خلط اصطلاحاتهم باصطلاحات الحديث
ج ٢ ص ١٠٤
- الفلسفة**
لا يجوز خلط اصطلاحها واصطلاحات سائر
العلوم مع اصطلاح الروايات
ج ٢ ص ١٠٤ ج ٤ ص ٥٤
ليس مذهباً واحداً ج ٢ ص ١٠٤ ج ٣
ص ٣٩٣ ج ٤ ر ٤١ ر ٣٥٤
مخالفته للاسلام في ثلاث مسائل
ج ٣ ص ١٢١ ج ٢ ص ٣٠٢
- لا يحرم تعليمها
ج ٢ ص ٢٠٠
- الفناء**
في اصطلاح اهل العرفان ج ١ ص ٢٣٦ ر ٢٢٣٣٢٠
فناء الاشياء
ج ٣ ص ١٦٢ ر ١٦٣ ج ٤ ص ١١ ص ٢٢
القادر المختار
ج ١ ص ٢٢١ ر ٢٦٠
ج ٢ ص ١٥٨ ر ٣
ج ٤ ص ١٨٦ ر ٣٥٤
يمكن أن يكون فعله دائماً ج ٤ ص ٥٤
القبليّة
اقسامها وما يطلق على الباري تعالى منها
ج ٣ ص ١٧٢
- القرآن**
دسوسة الفكر في وجه اعجازه ج ١ ص ٣٩٥
ليس متشابهاً ج ٢ ص ٧٢
هو مأخذ العبادة وحجة وان لم يرد فيه تفسير
ج ٢ ص ٨٦
لا يفسر بالرأى ج ٢ ص ١٤٦
فيها ثلاث آيات منسوخة ج ٢ ر ١٥٦ ر ٣٨٦
تأويل انه يشتمل على كل شيء ج ٢ ص ٣٣٧ ر ٣٦٦
- القضاء**
هو العلم ولا يوجب الجبر
ج ١ ص ٢٨٤ ج ٤ ص ٣٥٨ ر ٣٦٤
في امور سبعة ج ٤ ص ٣٤٨ ر ٣٤٩ ر ٣٦٤
كيف تعلق بالشروط والمعاصي
ج ٤ ص ٣٦٥ ر ٣٦٧ ر ٣٨٨ ر ٣٩٠ ر ٣٩١
- القضاء**
حكم الترافع اليهم ج ٢ ص ٤٠٨ ر ٤١٠
يشترط كونهم مجتهدين ج ٢ ص ٤١١
قوسموس (كلمة يونانية بمعنى العالم)
تحقيق الامام ابي عبدالله عليه السلام في وجه

- اطلاق هذه الكلمة على العالم لان المهتمين بالمعليات قبل عصر المأمون وهم كثيرون كانوا يعرفون اليونانية فاحتج عليه السلام بما يعرفون وكان جارود بن منذر العبدى منهم وقد اسلم في الحديبية
- ج ٣ ص ٤٢
- القوة المغيرة**
- ج ١ ص ٣٩٢
- قوى النفس**
- ما يبقى منها فاعلة في النوم والاغماء
- ج ٤ ص ٦٤
- ما يبقى منها بعد فناء البدن او في النوم
- ج ٣ ص ٢٢٦
- القياس**
- ليس حجة في الشرع
- ج ٢ ص ١٥٥ ر ٣٠٧ ر ٣١١
- العلة المصرح بها والايماء
- ج ٢ ص ٣٢٢
- التحقيق فيما يوهم ان فقهاءنا تمسكوا بالقياس
- ج ٢ ص ٣٢٩
- الكافي**
- (ماخذ خطبته -)
- ج ٣ ص ٢٩٥
- الكرامية**
- مذهبهم في الصفات
- ج ٣ ص ٣٢٣
- الكفر**
- لا يثبت الا بانكار اللوازم البينة للتوحيد و
- الرسالة ج ٣ ص ٢١٣ ر ٢٦٥ ر ٣٢٣
- الكلام (علم -)**
- النهى عنه ج ٣ ص ١٩٨ / ٢٠٠
- تاويل النهى عنه
- ج ٢ ص ٣٤٧
- الكمون و البروز**
- ج ٣ ص ٢٩٢ ج ٤ ص ٢٦٤
- الكون و المكان (باب -)**
- يشتمل على ثمانية احاديث ومفادها نفي الزمان والمكان
- ج ٣ ص ١٢٣ - ١٨٠
- اللطايف السبع**
- ج ٣ ص ٢٥٥
- لقمان**
- ومدح الحكمة
- ج ١ ص ١٦٥ ر ١٧٦
- اللوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات**
- ج ٤ ص ٣٦٣
- وراجع البداء
- المادة**
- واسطة للترقى والكمال باستعدادها ج ١ ص ١٧٥
- مخلوقة
- ج ٣ ص ٣ ر ١٥٩
- راجع حدوث الاجسام
- الماديون**
- يجعلون الناقص قبل الكامل والالهيون بالعكس
- ج ١ ص ٢٥٧
- الفرق بينهم و بين الالهيين في جعلهم العالم الجسماني اصلا .
- ج ٢ ص ١٢٣
- المانوية و الديصانية**
- ج ٣ ص ٩٠ ر ٥٣ ر ٥٦ ر ٥٨ ر ٦٣ ر ٧١
- اشتقاق كلمة الديصانية
- ج ٣ ص ٤٦
- الماهية**
- مجمولة بالعرض
- ج ٣ ص ٣٥٢ ر ٣٧
- ج ٤ ص ٢٢٣ ر ٢٢٢
- المجردات**
- اقوى في الادراك
- ج ٢ ص ١٧٦ ج ٣
- ص ٢٣٠ ر ٢٥٢
- كلما هو ابد من التجسم كان اقوى من كل جهة
- ج ٤ ص ١٠٩
- تقدمها على الاجسام
- ج ١ ص ١٤٦ ر ٢٥٧

المعبود (باب)	المجسمة
هو المعنى والحقيقة دون اللفظ و الاسم	ج ٤ ص ٨٦ الى ٩٣
ج ٣ ص ١٢٦ الى ١٤٢	ج ٣ ص ٢١٧
المعد	ج ١ ص ٩٣
ج ١ ص ٣٨٧ الى ٣٥	ج ٣ ص ٢١٣
المعدوم (اعادة -)	محمد بن اسمعيل
ج ٣ ص ١٦٣	الراوى عن الفضل بن شاذان ج ٢ ص ٢٠
مقاريض	محيى الدين بن عربى
حديث يحتمل القطع فيه القرض بالمقراض او	ج ٤ ص ٥
اخراج الرجل من الجماعة ج ٢ ص ٢٥٥	المخلوق اجوف
المكان	ج ٣ ص ٣٥٨
ماهيته ومخلوقيته ج ٣ ص ١٤٦	المدينة الفاضلة
راجع الفضاء أيضاً	ج ١ ص ٢٤٤
الملاحدة	المركب
ج ٣ ص ٣٩٢	له وضع غير وضع المفردات ج ٢ ص ٢٥٢
حيلهم فى اضلال الناس ج ٣ ص ٣٩٢	المروءة
الملائكة	وانها من شرائط العدالة ج ١ ص ٢٤٦
تجسمهم او تجردهم ج ٢ ص ١٠٢	المزاج
تكلمهم مع عمران بن حصين ج ١ ص ٢٠١	وتفسير قول امير المؤمنين عليه السلام مؤلف بين
المكن	متبادياتها به ج ٤ ص ٢٢٥
ليس وجوده بنفسه ج ١ ص ١٨٠	المسجد الحرام
يحتاج فى البقاء الى العلة كما فى الحدوث	الزيادات فيه ليست منصوبة ج ١ ص ٣٧٦
ج ٣ ص ٢٨٦ الى ١٨٧ الى ١٠٢	المشاعر
ج ٤ ص ١٨٧ الى ١٨٩ الى ١٢٢ الى ٢٤ الى ٢٠٥	تفسير قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر عرف ان
المنطق (علم -)	لامشعر له ولا يقال بتعليمه العلماء عرف ان لا
لامانع من استعمال اصطلاحاتهم ج ٣ ص ٢٢٤	علم له وسر ذلك ج ٤ ص ٢٣٠
موجود	كلام صدر المتألهين ونقله المجلسى رحمه الله
اطلاقه على الله تعالى ج ٤ ص ٣١٩	ج ٤ ص ٢٣٤
الموحد عاقل والملحد جاهل	المشكك والمشتك
ج ١ ص ٨٦ الى ٢٢٤ ج ٤ ص ٢٦٧	اشتباه الناس فيه ج ٤ ص ٣٩
موسى عليه السلام	المشيئة
كلامه فى معرفة الرب ج ٣ ص ١٧٣	ج ٣ ص ٣٥٣ الى ٣٥٥
	الفرق بين المشية والارادة ج ٤ ص ٣٥٢

<p>النية</p> <p>ج ٢ ص ٤٢٨</p> <p>ج ١ ص ٣٣٢</p> <p>حكم الضميمة</p> <p>الواحد لا يصدر عنه الا واحد</p> <p>معناه ج ٣ ص ١٢٣ ج ٤ ص ٢٥٣</p> <p>راجع اول ما خلق الله</p> <p>الواحد</p> <p>الفرق بينه وبين الاحد ج ٢ ص ١٤٢ ج ٤ ص ١٦٧</p> <p>الوجود</p> <p>خير محض ج ١ ص ٧٥</p> <p>الوجود اصل وحقيقته واحدة وتمثيله بالتموج الذي يقال ان النور والصوت والكهرباء جميعها تموج يظهر بصور مختلفة ج ٦ ص ١٨٠</p> <p>ج ٣ ص ٢٦٦ ج ٣ ص ٣٠٦</p> <p>ليس هو مشتركاً لفظياً بل مشكك وصوره لا يستلزم تصورا الواجب تعالى ج ٣ ص ١٠١ ج ٤ ص ٦٠٥</p> <p>الوسائط</p> <p>مؤثرة بامر الله</p> <p>ج ١ ص ٢٨٥ ج ٣ ص ٢٣٢</p> <p>الوسواس</p> <p>في الطهارة والنية ج ١ ص ٩٥</p> <p>ولاة العدل</p> <p>وجوب طاعتهم ج ١ ص ٢٤٤</p> <p>الوهم</p> <p>يناقص العقل ج ١ ص ٢٠٩ ج ١ ص ٢١١ ج ٢ ص ٢١٤</p> <p>ج ٣ ص ٢٥٧ ج ٣ ص ٢٦٥ ج ٣ ص ٢٨٨ ج ٣ ص ٣٠٠ ج ٣ ص ٣٠٤ ج ٣ ص ٣١٠</p> <p>الى ج ٣ ص ٣١٢ ج ٣ ص ٣٢٩ ج ٣ ص ٣٣٧ ج ٤ ص ١٧٩</p>	<p>النجوم (علم -)</p> <p>الصحيح منه والباطل ج ٢ ص ٢٧</p> <p>مدحه ج ٢ ص ٨٣</p> <p>النسبة (باب -)</p> <p>يعنى انه تعالى لم يلد ولم يولد يشتمل على اربعة احاديث ج ٣ ص ١٨٠ - ١٩٢</p> <p>النسخ</p> <p>في اصطلاح الحديث يشمل التقييد والتخصيص ج ٢ ص ١٥٦</p> <p>احكام في النسخ ج ٢ ص ٣٨٦</p> <p>نسخ الكتاب باخبار الاحاد غير معقول ج ٢ ص ٣٩٥ ج ٢ ص ٤٠٦</p> <p>النصارى</p> <p>تاريخهم والاختلاف في سنة ولادة المسيح عليه السلام ج ٢ ص ٣٥١</p> <p>النعمان ملك الحيرة</p> <p>تنصر وساح وترهب ج ٣ ص ٢٠٣</p> <p>النفس الماطقة تجردها</p> <p>ج ٣ ص ٢٣ ج ٤ ص ١٥٣</p> <p>النفوس السماوية</p> <p>الفرق بينها وبين النفوس الارضية ج ٣ ص ١٠٧</p> <p>النمل</p> <p>كلام عن الطنطاوى فيها ج ٤ ص ٤٤</p> <p>النور</p> <p>يطلق على النور العقلى ج ٢ ص ٣٢٦</p> <p>النهي عن الكلام في الكيفية (باب -)</p> <p>فيه عشرة احاديث ينهى عن التكلم في شىء من ذاته وصفاته في الواقع ج ٣ ص ١٩٢ - ٢١١</p>
--	---

كلام عنه فى الرؤية غير منقول عن المعصوم	ج ٣ ص ٢٥٤
هشام بن سالم	ج ٣ ص ٣٠٢
قوله فى الصورة	ج ٣ ص ٣٠٢
الهضم	ج ١ ص ١٣٠
له مراتب اربع	ج ٢ ص ٢٣٢
الهواء	ج ٢ ص ٢٣٢
واسطة فى الرؤية	ج ٢ ص ٢٣٢
الهيوولى	ج ٢ ص ٢٣٢
هى المادة	ج ٢ ص ٢٣٢
القل الهىولانى	ج ١ ص ٦٨
يعقوب بن اسحق الكندى	ج ٣ ص ٢١٣
سهو الشراح فيه وحملهم اياه على ابن السكيت	ج ٣ ص ٢١٣
اليقين	ج ٣ ص ٢٩٤
معنى قولهم اذا شككت فابن على اليقين	ج ٣ ص ٢٩٤
اليمن	ج ٤ ص ٢٨١
مدح اهل اليمن	ج ٤ ص ٢٨١
انتهى	ج ٤ ص ٢٨١



مركز تحقيقات علوم اسلامى